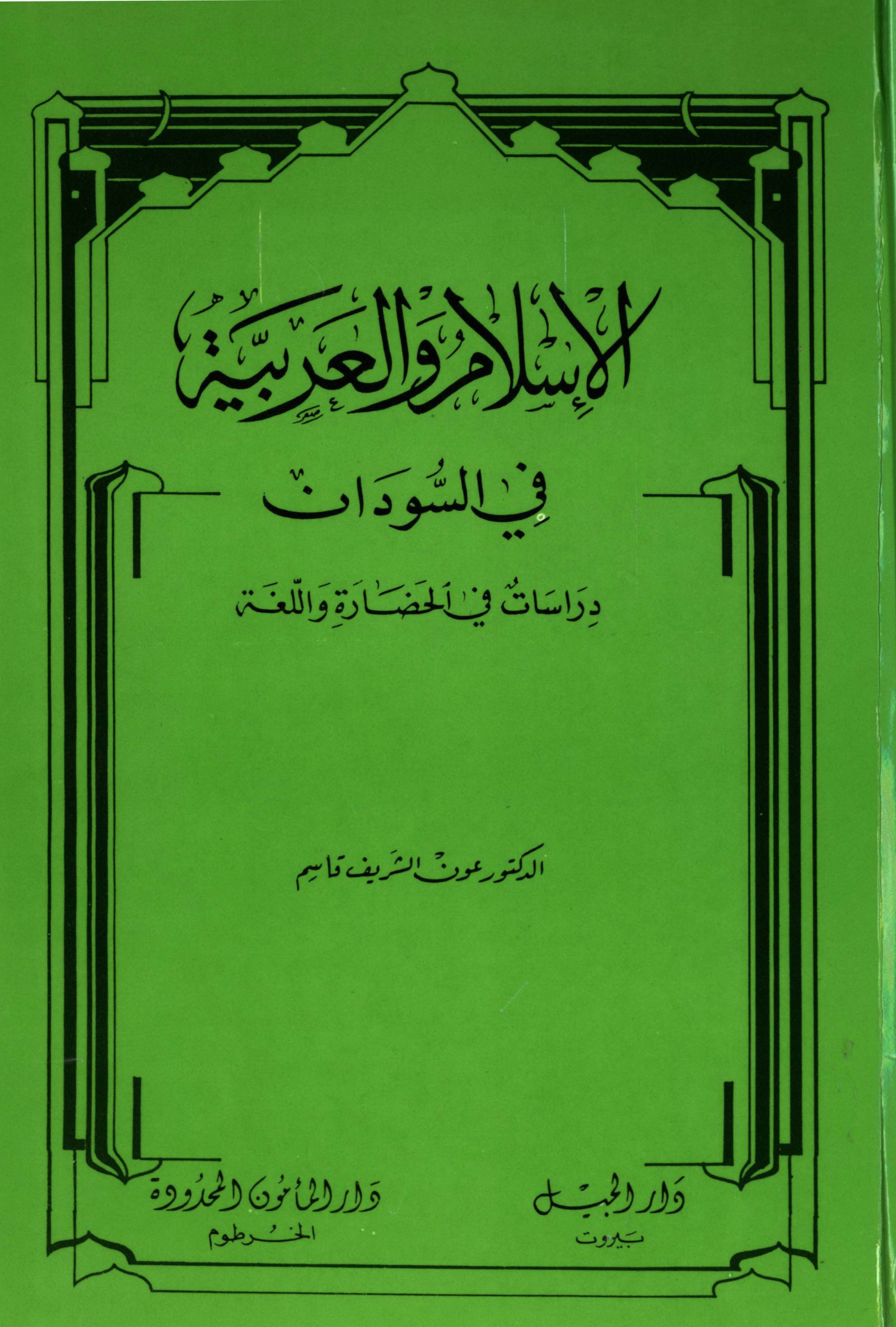


الإسلام والعربية
في السودان
دراسات في الحضارة واللغة
الدكتور عون الشريف قاسم
دار المأمون المحدودة
الخرطوم
دار الجيل
بيروت


الإسلام والعربية
في السودان





دراسات في الحضارة واللغة

الدكتور عون الشريف قاسم

دار الجيل
بيروت

دار المأمون المحدودة
الخرطوم

الطبعة الأولى
١٤٠٩هـ ــ ١٩٨٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن عربيا غير ذي عوج، والصلاة والسلام على خير خلق الله وخاتم الأنبياء والرسل، سيدنا محمد بن عبد الله الذي روي عنه قوله « ليست العربية لاحدكم بأب ولا أم، إنما العربية اللسان، فمن تكلم بالعربية، فهو عربي »، أو كما قال.

وبعد، فإن صلة السودان بالعرب قديمة قدم ما بين السودان وشبه جزيرة العرب من صلة قريبة، إذ لا يفصلهما إلا بضع أميال من مياه البحر الاحمر الذي كان على مدى التاريخ شريانا للحياة يصل بين شرق العالم وغربه، وجنوبه وشماله. وهناك من الشواهد التاريخية والجغرافية والبشرية ما يشير الى أن بعض أهل السودان قد عرفوا جزيرة العرب، كما عرف العرب أجزاء كبيرة من القارة الأفريقية، خاصة تلك التي تقع على شواطئ البحر الأحمر وما يجاورها من أودية وصحارى ومنها السودان، وقد ازدادت هذه الصلة وتعمقت بانسياح المجموعات الكبيرة من العرب التي خرجت مع الفتوح الإسلامية، فكان أن دخل منها إلى السودان، وفي مراحل مختلفة، من دخل عن طريق مصر شمالا، وعن طريق المغرب وليبيا وتونس إلى الشمال الغربي، وعن طريق غرب أفريقيا غرباً، وعن طريق البحر الأحمر شرقا، وعن طريق شرق أفريقيا إلى الجنوب الشرقي.

وصلة السودان بالإسلام قديمة قدم الإسلام، إذ ترجع إلى السنوات الأولى من دخول الإسلام إلى مصر، كما تشير إلى ذلك معاهدة البقط، التي عقدها عبد الله بن سعد بن أبي السرح مع ملك النوبة المسيحي عام ٣١ هـ، وفيها إشارة واضحة إلى مسجد دنقلا، الذي طالبت المعاهدة برعايته، مما يدل على وجود مسلمين يرتادونه في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الإسلام. وبانتشار المجموعات العربية على مدى القرون انتشر الإسلام، وانتشرت معه اللغة العربية في مختلف أجزاء السودان التي وصل إليها العرب والمسلمون.

ولم تكن هذه الصلة بين الإسلام ولغته العربية وأهل السودان صلة موقوتة عابرة، بل كانت صلة عضوية باقية، دخل بها الإسلام ولغته العربية في صلب حياة أهل السودان الاجتماعية واللغوية، فتشكلت الحياة وتشكل معها اللسان بطريقة فريدة، هي طريقة الإسلام ولغته العربية في كل مكان ينزلان به، يبدّلان المجتمعات ويغيرانها في سماحة ويسر، ويضيفان إليهما ما يزدادان به ثراء من موروثات الشعوب وحضارتها ولغاتها، مما يشهد به عالم الإسلام من تلاقح الثقافات في إطار الاسلام، ومن تعدد اللهجات واللغات في إطار اللغة العربية.

وما حدث في السودان من تفاعل خلاق بين الإسلام وثقافات أهل السودان، وبين اللغة العربية وألسنة السودانيين في مناطقهم المختلفة، نموذج لما هو عليه حال الإسلام في أقطاره المتباعدة، وقد تحدثت عن منهجه هذا في صياغة الشعوب في كتب سابقة[١]، ورأيت أن أفرد هذا الكتاب لتجربة الإسلام الحضارية واللغوية في البيئة السودانية، مما يتيح الفرصة لمعالجة أوفى وتركيز أشمل.

---

(١) انظر في ذلك: الإسلام والثورة الحضارية، الإسلام والبحث القومي، الرسالة الخاتمة، وغيرها. وكلها أصدرتها دار القلم بيروت ١٩٨٠ م، وأعادت طبعها دار الجيل ١٩٨٩ م.

ورغم أن بعض فصول هذا الكتاب قد كتبت في مراحل مختلفة، وبعضها مثل « الدعوة الاسلامية في أفريقيا » و« السودان في حياة العرب وأدبهم » مما يعالج قضايا قد تتجاوز نطاق السودان الجغرافي، وإن كانت شديدة اللصوق بنطاقه الحضاري، فإن الخيط الفكري الواحد الذي ينتظمها، يمنح الكتاب في جملته رؤية عقلية شاملة موحدة، نأمل ان تفتح امام الدارسين والباحثين في قضايا الثقافة العربية الاسلامية المجال واسعا لمزيد من الدرس والتقصي نحن أحوج ما نكون إليهما في زمان يواجه فيه الإسلام في بيئاته المختلفة أشرس الهجمات، وتواجه فيه اللغة العربية في كثير من مواطنها حرب إبادة، تستهدف مكانتها كلغة حضارة ولغة علم ولغة بيان. والكتاب في ذلك يعرض الظواهر في عموم، ويسعى الى التحليل في إيجاز، دون كبير خوض في دقائق التفاصيل، لأن الأهم في ذلك الإطار العام لمنهج الإسلام ومنهج العربية في تفاعلهما مع البيئات والأقوام، فإن نجحت فيما رميت إليه من هدف فذلك حسبي، وإن جار بي السبيل، وتنكبت عن الهدف، فأسأل الله الهداية وأجر المجتهد المخطئ، وما التوفيق إلا من عند الله، عليه نتوكل وبه نستعين، وله الحمد في البدء وفي الختام.

بروفسير عون الشريف قاسم

الخرطوم في جمادى الثانية ١٤٠٩ هـ يناير ١٩٨٩ م
معهد الخرطوم الدولي للغة العربية
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

— ١ —

الاسلام في السودان

الإسلام والتكوين القومي في السودان*

السودان والإسلام

إذا كان هناك من شعب يدين للإسلام بوجوده وتكوينه، وتمتعه بمميزات ذاتية أكسبته ما هو عليه من شخصية، فهو شعب السودان، الذي اقترن بروزه في العمر الحديث بالإسلام، وارتبط به ارتباط الروح بالجسد. وليس ذلك من قبيل اللعب بالألفاظ، وإنما هو أمر تؤكده الحقائق، ويدعمه واقع المجتمع السوداني المعاش. فإن ميلاد السودان الحديث كان في حقيقته ميلاداً جديداً للإسلام، بعد أن كادت جذوة الإسلام أن تنطفئ بعد سلسلة الهزائم المتكررة التي مني بها العالم الإسلامي منذ القرن الحادي عشر الميلادي، حين تعرض العالم الإسلامي للغزو الصليبي، وفي القرن الثالث عشر الميلادي حين تعرض لأكبر نكبة في تاريخه، إذ تحطمت بغداد عاصمة الخلافة، وزالت الخلافة العباسية تحت سنابك خيل التتار. وكان ذلك بالتعيين عام ١٢٥٦ م. وكان آخر النكبات التي مني بها الإسلام سقوط الأندلس في غرب العالم الاسلامي على أيدي الفرنجة في أواخر القرن الخامس عشر

---

* بحث ألقاه المؤلف في مؤتمر «أسبوع الإسلام في السودان» الذي أقامته وزارة الشئون الدينية والأوقاف بنادي الخريجين بأم درمان في ١٨ مارس ١٩٧٥ م، وكان المؤلف وزيراً للشئون الدينية والأوقاف

الميلادي عام ١٤٩٢ م، أي قبل ثماني سنوات من نهاية القرن، حيث طرد آخر مسلم من جزيرة الأندلس.

بعد كل هذه النكبات الجسيمة، بدا وكأنَّ الإسلام في شرقه وغربه قد أصيب بقاصمة الظهر، أو مني بالضربة القاضية. ولكن بعد نكسة الأندلس بثلاثة عشر عاما، إذا بالإسلام، الذي حسبنا أنه قد زال وقد خبت جذوته، إذا به يتفجر في قوة وعنفوان عن شعب جديد في دولة إسلامية جديدة في قلب افريقيا. وكان ميلاد دولة الفونج ومملكة سنار ميلاداً لحيوية الاسلام، وتجديدا لطاقاته، وهو في نفس الوقت ميلاد لشعب السودان وتجسيد لخصائصه القومية في إطارها الحضاري العام. كان هذا العام الذي ظهرت فيه هذه الدولة الجديدة، وهذا الشعب الجديد هنا في السودان، أي عام ١٥٠٥ م الموافق عام ٩١٠ هـ، عام ميلاد الدولة الإسلامية الجديدة في السودان، هو اللحظة التاريخية الحاسمة التي بلغ فيها التفاعل البشري والحضاري الذي كان يضطرم لقرون طويلة قمته: ومعنى ذلك أن هذا العام لم يكن بداية اتصال الإسلام بالسودان كما يتمثل ذلك في دولة الفونج الإسلامية، وإنما كان ذلك العام لحظة الانطلاق للنتاج النهائي لعملية طويلة من التلاقح والتفاعل بين البشر وبين الثقافات، انتهت بهذا التكوين البشري والحضاري الفريد الذي ظهرت به دولة الفونج، وظهر به شعب السودان.

والواقع أن علاقة السودان بالعرب عامة ترجع الى ما قبل الإسلام. وعلاقة السودان بالاسلام ترجع الى السنوات الأولى من ظهور الاسلام كما وضح ذلك الدكتور يوسف فضل حسن في محاضرته عن دخول الاسلام في السودان التي افتتحنا بها هذا الاسبوع الثقافي عن الاسلام في السودان. ويكفي أن أذكر هنا أن شمال السودان الذي كانت تسيطر عليه دولة المقرة المسيحية بدأ اتصاله بالإسلام بمجرد دخول الإسلام مصر، وأول معاهدة بين هذه المملكة المسيحية وبين المسلمين بمصر كانت عام ٣١ هـ، وفي هذه المعاهدة كان

هناك ذكر لمسجد. ومعنى ذلك أن الإسلام كان في هذا الوقت المبكر موجودا وحاضرا في السودان، وهذه الاتفاقية تنص على المحافظة على المسجد الذي كان قائما بدنقلا العجوز، وتنص على السماح بمرور العرب عبر مملكة المقرة الى جنوب البلاد، مما فتح المجال منذ بداية الإسلام إلى انسياح العرب والمسلمين إلى داخل البلاد. وكانت العلاقات مع شرق السودان والبجة مبكرة أيضا، وترجع الى هذه الفترة الأولى من ظهور الإسلام. ومعنى ذلك أن الإسلام والعرب كانوا منذ بداية الإسلام قد اتصلوا بالسودان اتصالا أقوى مما كان عليه اتصال العرب في غابر العهود، وأن الإسلام كان يعمل في المجموعات السودانية المختلفة في شمال البلاد ووسطها وشرقها وغربها وجنوبها الشرقي، وأنه كان يصحب ذلك تفاعل بشري كبير، يمتزج بمقتضاه العنصر العربي بالعناصر السودانية المختلفة.

وحين التقى عمارة دونقس، زعيم الفونج، بعبد الله جماع، زعيم العرب القواسمة، لإسقاط دولة العنج في سوبا عام ١٥٠٥ م، كانت طبيعة المجتمع قد تغيرت، وتم تشكيل مجموعة بشرية جديدة، متحدة الغاية، متجانسة النظرة، انصهر فيها العنصر العربي بالعنصر السوداني الإفريقي في بوتقة الحضارة الإسلامية، لإخراج مجتمع إسلامي جديد، يضاف إلى النماذج القومية التي يحفل بها العالم الإسلامي. وكان عمارة دونقس رمز التكوين البشري الجديد، وفي اسمه الدليل الحي على امتزاج وانصهار العروبة في عمارة، بالإفريقية في دونقس، وكانت السرعة الخاطفة التي انتهت بها مملكة علوة وعاصمتها سوبا، دليلا على أن السكان الأصليين من النوبة والعنج من رعايا دولة علوة، بالإضافة الى العنصر الفونجي الوافد من منطقة جبال الأنقسنا، كانوا بحكم ما تشربوه من ثقافة عربية إسلامية نصيرا للحلف الفونجي العبدلابي على حكامهم العنج، وهذا هو التفسير الحقيقي لزوال كل هذه الممالك التي كانت قائمة في السودان. فإن زوالها بهذه السرعة يفترض أحد أمرين: أحدهما أن يكون العرب قد دخلوا البلاد بأعداد

ضخمة جرارة، بحيث استطاعوا بقوتهم العددية إخضاع وإفناء المجموعات السودانية الموجودة، وهو افتراض بعيد. وثانيهما أن يكون العرب دخلوا ودخل معهم الإسلام، واختلطوا بالسكان الأصليين، وتوالدوا معهم، فتغيرت بالتدريج طبيعة المجتمع، وهو الافتراض الذي نرجحه، ويكون الذي حدث انقلابا داخليا، سيطرت بمقتضاه الجماعات الإسلامية المتعربة على السلطة في البلاد. وكان الموقف في غرب السودان شبيها بما كان عليه الحال في دولة الفونج. فإن سلطنة الفور الإسلامية قامت على نفس الأسس، وكان زعيمها سليمان صولون رمز التكوين البشري الجديد في تمازجه العنصري وتكامله الثقافي. ففي سليمان دلالة العروبة والإسلام، وفي صولون دلالة الامتزاج بالعنصر الفوري المحلي، وصولون تعني بلفظ الفور العربي.

التأقلم الحضاري

أخلص من هذا إلى أن شعب السودان هو في حقيقته صياغة للإسلام وحضارته على المستوى البشري، انتهت بتمازج العروبة والإفريقية كما يتمثل ذلك في العنصر البشري في معظم بقاع السودان. وهو صياغة للإسلام وحضارته على المستوى الثقافي انتهت بتمثل الثقافة العربية الاسلامية لكل العناصر الثقافية المحلية وهضمها، بحيث تأقلمت في البيئة السودانية. وكل هذا الانصهار البشري، والتأقلم الثقافي والحضاري الذي أخرج لنا الرجل السوداني المسلم، الذي امتزجت فيه العروبة بالإفريقية لإخراج عنصر بشري جديد، وتفاعلت في أعماقه الثقافة العربية الإسلامية مع الموروثات الحضارية المحلية، لإخراج مزيج ثقافي لا يخرج عن إطار الإسلام العام، ولكنه يمتاز بنكهته المحلية الواضحة؛ كل هذا التكوين البشري، وما يمتاز به من السمات الثقافية والحضارية، وليد شرعي للإسلام، وهو في ذلك من أبرز النماذج، وأكثرها دلالة

على الطريقة التي يصوغ بها الإسلام حياة الفرد، ويحدد بها شخصيات المجتمعات.

الذاتية المحلية

وهنا لا بد من وقفة ومن بعض التفصيل. إذ أن الإسلام الذي فعل كل هذا الفعل على المستوى البشري وعلى المستوى الثقافي، وأحدث هذا الامتزاج في العنصر والثقافة والعقل وفي العلاقات الاجتماعية والإنسانية، هو نظام فريد يمتاز عما سواه من الأديان بهذا الأسلوب الذي يصوغ به شخصيات الافراد والمجتمعات. فرغم أنه نظام عالمي النظرة، وخطة عامة خالدة باقية في أسسها ومبادئها، لكنه دائما يترجم عن نفسه في أوضاع محسوسة ويتأقلم ويتخذ لنفسه أشكالاً حية، ويصوغ مجموعات لها الصفات العامة التي يمتاز بها الإسلام وتمتاز بها حضارته كثقافة وكدين، لكنه يغير المجموعات المحلية، ويحوّر سماتها المختلفة، ويعطيها طابعا خاصا يحافظ على الذاتية ويطورها، ويهضم عناصرها، ويصبغها بصبغة الإسلام العامة، ولكنه لا يمحو الكيان المحلي، وإنما يحافظ عليه ويصبغه بالصبغة الإسلامية وهكذا كان الإسلام دائما، وتلك كانت طريقته. فالمساواة بالنسبة للإسلام ليست شعاراً فحسب، وإنما هي نظام أساسي من أسسه التكوينية، يفتح به المجال لكل الشعوب لكي تتبنى هذا الإسلام وتتطور من خلاله، وتدافع عنه، وتنقله وتشيعه في العالمين، وتدفعه على مدى التاريخ. هكذا نزل الإسلام بين العرب، فحوّر حياتهم وأحدث في وجودهم ثورة. فانتقل الإسلام بالعرب من المحلية الضيقة في جزيرة العرب الى العالمية في الامبراطوريات المجاورة في الأمصار.

و لم يقف الإسلام عند العروبة، وإن كان العرب هم العنصر الفاعل في البداية، لأنهم كما قال عمر بن الخطاب « مادة الاسلام »، ودخلت شعوب أخرى أكثر

تقدما. منهم الفرس وسكان الشام من رعايا الروم. فغيّر الاسلام من حياتهم فتبنوه، وعاش الإسلام حياة جديدة في حياتهم، ثم استنفذ الفرس دورهم، وجاء الترك وهكذا دواليك، كلّما خبت الجذوة عاش الاسلام فترة يقظة جديدة عن طريق إحياء جديد عن طريق شعب جديد، إلى أن استقر في أواخر الفترة في أفريقيا وبالذات هنا في السودان، بعد أن رأينا أن جذوته كادت تنطفئ في معظم بيئاته القديمة، سواء أكان ذلك في شرق العالم الاسلامي أو غربه. ولكنه فجأة يبرز ويحيا حياة جديدة، ويتخذ وسيلة الإحياء عنصرا جديدا ممثلا في شعب جديد، هو شعبنا هنا في السودان.

الجديد في الاسلام

والسؤال هو: كيف يحدث الاسلام هذا التغيير؟ الاسلام ليس دينا بالمعنى التقليدي للدين، وإنما هو نظام جديد لا يكتفي بمعالجة القضايا التي عالجتها الأديان من قبله من تنظيم العلاقة بين الفرد وربه فحسب، أو تنظيم العلاقة بين الانسان وربه في داخل مجموعة صغيرة مما ينطبق على اليهودية، التي لم تعد في نهاية أمرها بعد أن حرفها اليهود سوى ديانة قومية خاصة لمجموعة من البشر بعينها. وأتت المسيحية لتغيّر هذه النظرة العنصرية القومية الضيقة التي انتهت إليها اليهودية التي فشلت في معالجة قضية الانسان على مستوى العالم، فأتت المسيحية لتغيّر من هذه النظرة الضيقة، ولتجعل من الله، الذي ادعى اليهود أنه إلههم القومي دون بقية البشر، وانهم شعبه المختار دون جميع الناس، إلها لكل الناس، ولتجعل رسالة الدين لكل البشر محبة ورحمة. لكننا نعلم أن المسيحية لم تتوسع في تنظيم حياة المجتمع وتفصيلات العلاقات المختلفة بين الناس داخل المجتمع، لانها جاءت في زمان كانت فيه الدولة الرومانية ونظامها القانوني والاجتماعي قد بلغا درجة كبيرة من النضوج، فلم تتطرق كثيرا الى تحديد العلاقات داخل المجتمع، وإنما

اكتفت بان تترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر. أما الاسلام فقد جاء نظاما جديدا لإحداث ثورة في علاقة الدين والمجتمع، وكان بذلك نقطة تحول، ليس في تاريخ جزيرة العرب فحسب، وإنما في كل تاريخ البشرية.

آتى الاسلام معبرا عن مرحلة انتقال البشرية من مرحلة البداوة والزراعة البسيطة وحياة القبلية الى مرحلة التجارة والصناعة وحياة المدينة حيث تتعقد حياة المجتمع، وحيث يحتاج الناس إلى تنظيم علاقاتهم داخل المجتمع. ولذلك ما كان لدين يأتي في هذه المرحلة المتأخرة من تطور البشر أن يقول انني جئت لتنظيم علاقة الناس بربهم فحسب. فإذن الجديد في الإسلام، والثورة الحقيقية فيه، هي أنه جاء ليعبر عن مرحلة انتقل فيها الناس من مرحلة القبيلة ومرحلة البداوة حيث بساطة الحياة، وحيث العلاقات البشرية تنظمها رابطة الدم وما يتبعها من أعراف ولا تحتاج لكثير من التقنين، إلى مرحلة حضارية متقدمة، وكانت مكة هي الرمز للعالم الجديد. مكة التي انهارت فيها قيم الصحراء، وانهارت فيها حياة البداوة وحياة القبلية بتحول اقتصادي واجتماعي كبير، لانها كانت مدينة تجارية. والمدينة غير القرية وغير البداوة، لأن الناس يلتقون فيها على أسس مختلفة، فانهم لا يلتقون كأبناء عمومة تربطهم رابطة الدم، كما هو الحال في حياة القبيلة، وإنما يلتقون فيها من مختلف الجهات، ومصالحهم مختلفة، وحياتهم معقدة. والتاجر الذي هو رمز المدينة لا يتعامل مع الناس كأقرباء، وإنما يتعامل معهم كزبائن، الذي يدفع بصرف النظر عن علاقته الدموية به يكسب. كل العلاقات القديمة التي كانت تقوم على رابطة الدم والتراحم والألفة وروح الجماعة وتماسكها تنهار في المدينة، وهو أمر مشاهد حتى في العصر الحديث في علاقة الناس في القرية والبادية وفي المدينة. ففي المدينة تتغير الصورة، لأن طبيعة الحياة قد تغيرت،

وتغيرت بالتالي مصالح الناس، فلذلك يحدث العيب ويخدع الناس بعضهم بعضا، فيسرقون ويفسدون. وما دام قناع الحياء قد سقط، وزالت سلطة الجماعة التي كانت تردع الناس وتردهم عن انتهاك حرمات المجتمع وتحفظ للناس حياتهم الجماعية، كما كان الأمر في القرية والقبيلة، ما دام سلطان الجماعة الذي كان يحدد علاقات الناس في حياة البداوة قد انهار في حياة المدينة، فيصبح لا بد من رادع جديد يحل محل الرادع القديم الذي كان يقوم على رابطة الدم وسلطة الجماعة وتماسكها. والرادع الجديد هو سلطة القانون التي تردع الناس عن انتهاك الحرمات، وتوقف أطماعهم وأساليبهم الملتوية التي تسيرها الأغراض والنزوات والمصالح المتناقضة في حياة المدينة.

إذن كان لا بد للإسلام، وقد أتى في هذه المرحلة المتأخرة، من أن لا يكتفي بما انتهت اليه الديانات من قبله في واقع الممارسة بأن ينظم علاقة الناس بربهم فحسب، ويترك ما لله وما لقيصر لقيصر كما يزعمون، بل كان لا بد أن ينظم علاقة الناس بربهم أولا ثم ينظم علاقتهم ببعضهم بعضاً. وأتى الاسلام هنا بشيء جديد، فان هذا الازدواج الذي كان في حياة الناس في ممارستهم الديانات من قبل، بحيث يكون ما لله منفصلا عما هو لقيصر، وأن يكون الدين في جانب والحياة في جانب، جاء الاسلام لإلغائه. فقد أدخل قيم الدين في حياة المجتمع، ومزج بين الدين والدنيا، بحيث لا نستطيع أن نفرق بين ما هو دين وما هو دنيا، فلذلك ينبع كثير جدا من الفهم المغلوط للاسلام من فهم كثير من الناس للدين بالمعنى الذي هو سابق على الإسلام، والذي لا علاقة له بالإسلام. فهم .يفهمون الدين بالمفهوم الغربي، الذي أتى الإسلام لإلغائه، وهو بذلك مفهوم ما قبل الإسلام. فإن الإسلام لم يلغ الثنائية أو الازدواجية التي كانت قائمة بين الدين والدنيا فحسب، وإنما ألغاها حتى في الثنائية الدقيقة القائمة في الشعائر الدينية الصرف. فليست في الاسلام عبادة

دينية صرف، وإنما العبادة دائما مقرونة بنتيجتها العملية، نتيجتها لا كما تكون في الآخرة، وإنما كما تكون في الدنيا، فكل عبادات الاسلام مربوطة بهذا الفهم، لعلاقة التكامل داخل نفس الانسان وداخل حياة المجتمع فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فهي ليست علاقة بينك وبين الله في تجرد فحسب وانما هي في نهاية المطاف علاقة بينك وبين الناس أيضا، فإن الفحشاء والمنكر لا تكون إلا في دنيا الناس.

وينطبق ذلك على كل تكاليف الإسلام وفروضه الأخرى من صوم وزكاة وحج، وحتى كلمة التوحيد تنحو هذا المنحى، فإن لم يكن هناك إيمان يحققه العمل فلا إيمان، وإذا لم يكن هناك دين يترجم إلى دنيا فلا دين، فالإسلام الغى هذه الازدواجية لأن الدين هو الوجه الآخر للدنيا، والدنيا هي الوجه الآخر للدين، وكلاهما بمثابة وجهي العملة الواحدة. فمفهوم الدين كفكرة تقليدية قديمة انتقلت الى العالم الغربي بالمفهوم القديم السابق على الإسلام، هو مفهوم متخلف لا يحقق تكامل البشر في مرحلة التطور الكبير الذي انتقل به الناس من مرحلة البداوة والرعي والزراعة البدائية ونظامها الاجتماعي القبلي الى مرحلة التجارة والصناعة وتعقد حياة المجتمع، لأن وضع الانسان الذي كانت حياته بسيطة فيما مضى قد أصبح الآن معقدا غاية التعقيد، وأصبح هذا الفصل بين حياة الانسان المادية وحياته الروحية اذا أستمر في حياة المجتمع الحضري الصناعي المعقد فلا بد أن ينتهي بدمار الانسان وحضارته، مما نشهد آثاره الآن. فإن المفهوم القديم الذي يجعل من الدين أمراً خاصاً، يقف بعيداً بمعزل عن الحياة العامة، ويجعل من بقية نشاط الإنسان في حياة المجتمع أمراً مختلفا يقف في جانب آخر، هذا المفهوم الذي يركز على الجانب المادي من حياة الإنسان، انتهى بتطوير هذا الجانب من حياة الانسان دون كبير اهتمام بتطوير الجانب الإنساني والروحي من الإنسان الذي يرعى هذا التطور الحضاري.

ونحن نعلم أن هذا التطور الحضاري المادي الذي يغذي جانب الشهوة والمتعة والنزوة والأطماع في الانسان هو أمر سهل . فان الالات التي تنتج مواد الاستهلاك بغزارة ووفرة يمكنها مضاعفة هذه المواد متى ما طلب منها ذلك وتوفرت الإمكانات المادية. وكلما زادت بضائع الاستهلاك في الاسواق زادت الرغبة في الحصول عليها بأي ثمن، فنتصارع في الأسواق، ويدفع بعضنا بعضاً في سبيل الحصول عليها، والنتيجة أن يقتل بعضنا بعضاً، وأن ننتهي بحرب لا تبقي ولا تذر. لأن كلاً منّا يريد أن يشبع رغباته التي لا تشبع، فلا تستطيع أجهزة الدولة الخاصة بالقانون والأمن، من قضاء ومحاكم وشرطة وجيش وما إليها، أن تردع هذه الرغبات الجامحة، لأنها نابعة من مفهوم للمجتمع يقوم على إشباع هذه الرغبات، والأمر المؤكد هو أن هذا التطور المادي هو غاية الحياة وأساسها، وأما الجانب الإنساني الذي يكفكف من هذا الجموح فهو خاص لا يعني به في المجتمع إلا في أضيق الحدود، وكل الأجهزة ومؤسسات المجتمع العامة مبنية على هذا الفهم، وهو الشيء الوحيد الممكن والسهل.

لكن أين الرادع وأين الانسان الذي يحافظ على كل هذا التقدم المادي؟ لقد أغفله المجتمع الحديث وغمره بشلال أو بميحط من المتعة والاهتمام المادي، فغذى فيه بكل وسائل الاعلام هذا الاتجاه المادي وضرورة الحصول عليه، ومن ثم ضمر الوازع، وضمرت نوازع الخير في الانسان، فاذا بكل مكتسبات الانسان بحكم هذه الازدواجية وبحكم هذا الإغفال للجانب الأساسي في الانسان وهو جانب الردع وجانب السيطرة والتوازن في حياة الانسان، قد اصبحت مهددة بالدمار والفناء. الإسلام كان يعلم هذا كان يعلم من التاريخ أننا إذا أغفلنا جانب الانسان وتركنا لنوازعه ولأطماعه وشهواته وجانبه المادي أن يتطور دون أن نكبح من غلوائه، ودون أن نضع الضمانات التي تحدث

التوازن في حياة الانسان، فالنتيجة كارثة. ولذلك كانت فكرة الاسلام إحداث ثورة في هذا المجال بنقل سلطة الجماعة الى داخل الفرد. فما دامت الدولة مهما أوتيت من قوة لا تستطيع أن تكبح المارد الذي خرج من القمقم عن طريق الإغراءات المادية في حياة المدنية بالتوسع في انتاج بضائع الاستهلاك، فالحل أن يصبح كل فرد منا دولة في نفسه، يصبح هو المجتمع شخصيا، دولة ببوليسها بإرشادها بوعيها بكل ضوابطها نابعة من داخل الفرد البشري، الإسلام بدل أن يترك الأمر لاجتهاد الأفراد سعى عن طريق تشريعاته وأسسه العامة وطقوسه الدينية وفلسفته وفكره أن يصوغ حياة الفرد المسلم بحيث يصبح كل فرد منا دولة داخل دولة، بحيث يمثل كلّ منا المجتمع في شخصه. وهذا هو الإحسان الذي هو اعلى درجات الايمان: ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك. فكل عباداتنا من صلاة وصوم وحج وزكاة وتشهُّد هي عبادات شخصية في ظاهرها، ولكنها عبادات اجتماعية في صميمها تؤدي الى أن يكون كل فرد ما دام قد أدّاها كما يجب أن تؤدى قد طبق الفكرة التي جاء بها الإسلام في حياته ومسلكه. فالمؤمن الحقيقي تؤثر فيه عبادته تأثيراً اجتماعياً محدداً، فصلاته تنهاه عن الفحشاء والمنكر، وزكاته تحدث التكافل الاجتماعي بينه وبين إخوانه، وحجه يصله برباط الأخوة على نطاق العالم مع إخوته المسلمين، وصومه جنة يصونه عما يشين، ويصله بعاطفة المشاركة مع بقية أفراد المجتمع.

الإسلام الحي

سقت كل هذا الكلام لأصل إلى نتيجة واحدة، هي أن هذه الصياغة الفردية التي تجعل من كل فرد من المجتمع المسلم يمشي على قدمين، وتحيل كل فرد منا إلى إسلام يمشي بين الناس، هي الصياغة التي

تؤكد في نفس كل فرد القيم الاجتماعية والاتجاه الحضاري والتكافل العام الذي يرمي إليه الإسلام. والإسلام بهذا المفهوم هو بالنسبة لنا دستور للمواطنة. وهو بالنسبة لنا انتماء وقومية. لأننا إذا نظرنا الى المعايير والعناصر التي يرتكز عليها الانتماء القومي نجدها أربعة، أولها عنصر اللغة المشتركة، وهي بيننا، فإن معظم المجموعات المسلمة وغيرها في السودان تتحدث اللغة العربية إما لغة أم أو لغة تفاهم، وثانيها رقعة الأرض المشتركة وهي أرض السودان، وثالثها الوضع الاقتصادي، فان معظم سكان السودان يعيشون تحت وضع اقتصادي يسوِّي بينهم، ويعتمد على الرعي والزراعة، وقليل من التصنيع في المدن، ورابعها عنصر الثقافة المشتركة، وكل هذه العناصر مجتمعة لا نجد التعبير عنها إلا في هذا الانتماء الثقافي والانتماء الحضاري النابع من الإسلام، والذي يمكن أن أسميه أيضا بالانتماء القومي.

قد يقول أحد الناس إن المجموعات الموجودة في السودان مجموعات مختلفة في ثقافتها. ففي غرب السودان مجموعات ثقافية، وفي شرقه مجموعات، وفي شماله مجموعات، وفي وسطه مجموعات، وفي جنوبه مجموعات مغايرة لكل هؤلاء. ومن الواضح أنني أركز هنا على المجموعات السودانية المسلمة، فإننا إذا أخذنا كل هذه المجموعات المتميزة في ثقافتها المحلية في إطار إسلامها العام، فليست هنالك من مشكلة، فإن نفس الكلام الذي سقناه من قبل من أن الإسلام رغم أنه فكرة عامة وأسلوب حياة شامل ونظرة للكون وللحياة وللمجتمع وللإنسانية عامة لكن أصالته أنه حيثما ذهب لا يبقى شعارات عامة مجردة، ولكنه يصوغ حياة الجماعة التي ينزل بين ظهرانيها ويهضم الثقافات المحلية ويحورها وينفي كل ما يتعارض مع أفكاره الأساسية ويكسبها الطابع الإسلامي العام، فيكون هناك تطوير للشخصية المحلية في إطار الاسلام العام، وهذا لا يحدث للشعب كله فحسب، وانما يحدث ايضا بالنسبة للبيئات المختلفة داخل الشعب نفسه.

فإنك إذا ذهبت إلى غرب السودان مثلا تجد أن الإسلام حين دخل لم يدخل في فراغ، وإنما وجد مجموعات من البشر لها سماتها الخاصة، ولها عاداتها وتقاليدها وإيمانها ونظرتها المحددة للحياة، وهو حين دخل لم يلغ كل ذلك، ولم يدع الناس للتخلي عن كل ذلك حتى يصبحوا مسلمين. وهذا لا يكون وليس من طبيعة الاسلام، وهذا هو الجديد الذي أتى به الإسلام. فإنه يدخل في حياة الناس ويتسرب اليها ويغيّر من الداخل ويحوّر، ويصوغ هذه الحياة بما لا يحدث فيها هزة كبيرة في حياة المجتمع، ولكنه ينتهي مع كل ذلك بأن يغير من طبيعة هذا المجتمع تغييرا جذريا بحيث يجعله مجتمعا إسلاميا ذا طبيعة محلية، لكنه يتصل مع كل المجتمعات المسلمة برباط التوحد رغم هذه التفريعات أو التفصيلات أو الخلافات الصغيرة المحلية. فغرب السودان مثلا له طابعه الخاص المتمثل في بعض العادات المحلية والأعراف والاتجاهات المميزة. وذلك ينطبق على شمال السودان وشرقه ووسطه وجنوبه الشرقي وما الى ذلك. ولكن رغم هذه الخلافات الصغيرة المحلية فهناك تجانس في النظرة ولان كل هذه الخلافات الصغيرة لا تضير ولا تخرج في مدلولها العام عن الإسلام.

إذن يستطيع الانسان أن يقول إن كل السمات الاجتماعية التي يمتاز بها شعب السودان، وكل القيم والمؤسسات والمواضعات الاجتماعية والثقافية التي تكسب المجتمع السوداني شخصيته المحددة، هي نتيجة لفعل الإسلام في حياة المجتمع السوداني لقرون طويلة، بمعنى أن الشخصية السودانية الأصيلة التي تتمتع بمزايا محددة، وهي مزايا قد تتغير قليلا أو تختلف بعض الشيء بتغير الظروف الاجتماعية، هي وليدة التراث الاسلامي النابع من القرآن الكريم والسنة المشرفة.

فالاسلام بهذا الفهم لا ينفي القومية وإنما يصوغها صياغة خاصة، تمنحها البعد الإنساني الذي يزيل كل عناصرها البغيضة من عنصرية ومحلية صارخة وعدوان، ويقيمها في حدود إنسانية الإنسان، وفي إطار قيم الإسلام العامة، ولكن كل هذه الحدود والقيم لا بد أن تترجم إلى واقع، وأن تصبح حياة معاشة. والإسلام في محافظته على بعض الأعراف والسمات التي وجدها لدى الأقوام الذين نزل بين ظهرانيهم قد حافظ على الكيانات المحلية للمجموعات المسلمة في إطار الإسلام، وصبغها بصبغته المميزة، فالرجل المسلم السوداني قد هضم في إسلامه كل موروث الماضي، وكل الحضارات التي تعاقبت على أرض السودان وكونته هو شخصيا، ودخل كل ذلك في إطار اسلامه الفاعل، ومثل ذلك يصح على الرجل المصري المسلم، الذي هو وليد حضارة عريقة تمتد لآلاف السنين، وهي التي كونته وأكسبته شخصيته المميزة، فجاء الإسلام وتفاعل مع هذه الشخصية ونفى كل ما يتعارض منها مع مبادئه وأخذ كل القيم الإنسانية والأعراف الخيّرة وأدخلها في إطار الإسلام. فيصبح المصري المسلم هو التجسيد الحي لكل تاريخ مصر وتراثها في إطار إسلامه الفاعل، وهذه هي فكرة القومية الإسلامية. قومية إنسانية المنحى لا تقف عند حدود العنصر والمكان، وإن أخذتهما في الاعتبار، وتفاعلت معهما لتتجاوزهما، وتربط المجموعة القومية المحلية بغيرها من المجموعات القومية المسلمة على نطاق العالم برباط العالمية الإسلامية وقيمها الإنسانية الباقية.

وإذا نظر الناس إلى أنفسهم نظرة جديدة تنطلق من أن كل هذا التكوين الاجتماعي والتكوين البشري والثقافي يستمد أصالته ووجوده من نظام حضاري محدد وفلسفة للوجود قائمة على الدراسة والعلم، وأن لا يقبل الناس ذلك قبولا تقليديا يرثه الأبناء عن الآباء في عفوية وسلبية بل يعيشوا هذا الفهم في حياتهم

ويحققوه في وجودهم ويعود وعيا عقليا وروحيا عن طريق الفهم للأصول ورد كل مميزات الشخصية إلى جذورها الفلسفية والحضارية بحيث تكتسب الحيوية وترتكز على تربة التراث الخصبة التي تمنحها القدرة الذاتية على النماء والازدهار، فإن هذا سبيل البعث القومي الحق الذي يستطيع السودان أن يحقق عن طريقه شخصيته الحقيقية ويبرز ذاتيته المميزة، وهذا ما لا يفعله الناس الآن. فإن شعب السودان وكثيرا من الشعوب الإسلامية التي جاءت في القرون المتأخرة جاءت والإسلام في حالة انهزام، وقد تقلص الفكر الإسلامي وأصبح الإسلام دينا بالمعنى التقليدي كعلاقة بين الانسان وربه فحسب، وانفصم عن حياة الناس. ونحن الآن في مرحلة حاسمة من تطور البشر لا بقاء للعالم فيها إلا بتأكيد هذا التصور الثوري لتكامل شخصية الفرد البشري وامتزاجه امتزاجاً عضوياً في حياة المجتمع لإحداث ثورة في علاقات الأمم والشعوب تلغي كل الحواجز اللونية والعنصرية والاجتماعية وهو ما جاء به النظام الإسلامي وصاغ على مثاله شخصيات الشعوب، وكان شعب السودان، نموذجاً صالحاً له.

فإن الإسلام كنظام حضاري وكنظام إنساني وكنقطة تحول في مسار البشرية، لم يأت للمسلمين وحدهم وإنما أتى معبرا عن الحل لمشكلة الإنسان في حياة الحضارة حيث كان هذا الإنسان. وأتى لحسم قضية التقدم في مثل هذه الحياة المعقدة التي تحدث الانفصام في شخصيات الأفراد والجماعات وذلك بتوفيقه بين جانبي الانسان وإحداثه التكامل بين قيم الحياة وواقعها المعاش عن طريق التكامل بين قوى الانسان المادية والروحية والتكامل بين المثل الأعلى والواقع. كل ذلك يلتقي ويمتزج. وهذه هي فكرة الاسلام. وأعتقد أن ذلك هو اتجاه العالم الآمن الذي أثبت فشل كل الأنظمة المنقسمة على نفسها والتي لم تفعل شيئا لم يفعله الأقدمون من قبل منذ ثمود وعاد من

تأكيد جانب الحيوان في الإنسان بالتركيز على جانب الإنسان المادي وإغفال الجانب الروحي والعقلي منه، وكل ذلك يحدث في زمان لا تتحمل فيه البشرية مثل هذا الانفصام الخطر كما نشهد ذلك الآن.

طريق المستقبل

وكل ذلك يفرض علينا تحولاً في النظرة إلى طبيعة التطور البشري. ولا بد من تكامل في قوى الإنسان المادية والمعنوية ولا بد من تضافرهما بخلق إنسان جديد تلتقي في شخصه هذه العناصر بحيث يكون راعي المجتمع، والقائم على أمر الدين والدنيا معا. وهو في ذاته الذي يؤكد بعمله إنسانية الإنسان فيعمل الخير بالضرورة وينتهي عن الشر بالضرورة، حيث تلتقي في ضمير الفرد الأرض بالسماء، حيث يلتقي في ضمير الفرد كل قيم الإنسان ثم تترجم إلى واقع في حياة الإنسان.

وأعتقد أننا مقبلون على تحول خطير في تاريخ البشرية، وأن هذه النظرة المتكاملة لمستقبل الإنسان ولطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع وسلوك الفرد فيه التي تجعل المواطنة جزءاً من الإلزام الخلقي النابع من داخل الضمير حيث يزيل المواطن الأذى عن الطريق لا لأن أحداً أمره بذلك وأنما يفعله كجزء من إيمانه الراسخ الذي يدله أن إزالة الأذى عن الطريق شعبة من شعب الإيمان، كما ورد في الحديث الشريف. فلا تزول الحواجز بين ما هو دين وما هو دنيا فحسب، وإنما يستقر التكامل بينهما في ضمير الإنسان، ويتحول إلى مسلك في حياته الخاصة. فلا يسرق ولا يزني ولا ينتهك حرمة من حرمات المجتمع لا لأنه يخشى سلطة أو يخاف من شرطة، وإنما لأنه يخشى الله الذي هو فوق كل سلطات المجتمع. فتكون المواطنة إلزاما خلقيا ومسلكا طبيعياً فطرياً، وتكون كل قيم الدين هي قيم الدنيا، وتكون الدنيا هي الصورة الأخرى للآخرة وتكون كل قيم الانسانية قد انصبت

في حياة البشر فتمتزج قيم الدين بسلوك الدنيا، وهذا هو الأساس الفلسفي والأساس الحضاري لشخصية المواطن السوداني، وشخصية كل مواطن مسلم، وهي قوميته لأنها أكتسبت مع هذه العموميات، ومع هذا التصور الفريد على نطاق العالم، لون التربة المحلية ورسخت جذورها في أرض الوطن وضربت في أعماقه فتفاعلت مع كل الكيانات البشرية والثقافية لتكسبها طابعا خاصا، وتكتسب هي حياة جديدة. وهذا هو الذي يجعل السوداني المسلم أخا للمصري المسلم مثلا، مع وجود الفروقات المحلية بينهما التي لا تلغي هذا الرباط الخالد الباقي بين المسلمين. وإنني أميل الى أن التقدم الحقيقي، وإلى أن اكتشاف أصالة الناس، واكتشاف ذاتهم، وتأكيد هذه الذات لا يتم إلا عن طريق هذا الانتماء الحضاري والانتماء الثقافي والانتماء القومي، الذي يؤكد كل ما في هذه الأرض وما في هذه المجموعة من البشر من أصالة، ويصلها رغم هذه المحلية بعالم كبير هو العالم الإسلامي في الوقت الحاضر، وهو الإنسانية كلها في المستقبل، لأنه الاتجاه الذي لا بد أن يسود إذا كان على الإنسانية المنقسمة على ذاتها أن تتفادى المصير المحتوم.

تفاعل الثقافات

ورغم أن هذا الحديث ينطبق كما ذكرنا آنفا على المجموعات السودانية المسلمة التي فعل فيها الإسلام هذا الفعل وأكسبها هذا التجانس في النظرة وفي التكوين الثقافي والنفسي وفي المنحى الحضاري العام، فإن نتائجه لا تقف عند هذه الحدود. وإنما تتعداها لتشمل المجموعات الأخرى التي لا تشاركها في الوقت الحاضر هذه السمات الحضارية التي تشكل الأساس المتين للانتماء القومي. فإن مفعول هذا النظام الحضاري الشامل الذي استطاع أن يصوغ حياة كل هذه المجموعات المتنافرة التي كانت موجودة في السودان، وأن يمزج بينها هذا المزج البشري والثقافي القوي، لهو النموذج الأمثل لما يجب أن تكون عليه

العلاقات البشرية، ليس في السودان فحسب بل في العالم أجمع. فإن تجربة التكوين القومي التي حدثت في السودان وبرزت في هذا المستوى الراقي من العلاقات البشرية بحيث امتزجت العناصر بهذه الطريقة العضوية الفريدة وخرج المزيج البشري الجديد من هذه البوتقة متجانس النظرة متحد الغاية رغم الخلافات المحلية الكثيرة، لهي المثل الحي على التقارب الفاعل بين البشر حيث كان هؤلاء البشر.

ففي السودان امتزجت العروبة بالإفريقية، وتفاعل الإسلام مع الثقافات المحلية، وخرج هذا المزيج القومي الذي تحدثنا عنه في هذه المحاضرة. ولم يتم هذا التفاعل عن طريق الحرب أو الصدام، وإنما حدث باللقاء الفاعل في جو من التسامح والمساواة والحب في الله وفي الانسانية. وما حدث في شمال السودان بهذه الطريقة يمكن أن يحدث في غيره من المناطق. ففي جو التوحد واللقاء الثقافي واللقاء الاجتماعي حسب ما حث عليه الإسلام وفعله هنا، يمكن للتجربة أن تتكرر إذا أتيح للسودان الاستقرار والسلام. وإذا التقى الناس ببعضهم بعضا في محبة ووئام فلا بد أن يحدث هذا التمازج الحضاري. إذ لا بد أن يحدث بين شمال البلاد وجنوبها تفاعل ثقافي وحضاري لا يلغي شخصيات المجموعات الجنوبية وإنما يؤكد جوانبها المشرقة في إطار الانتماء الحضاري والقومي العام. فإن الحضارة التي أبقت على شخصيات المجموعات المختلفة في الشمال والشرق والغرب في الإطار الحضاري العام للإسلام، يمكن أن تلعب دورا متعاظم الأهمية في إحداث التجانس والتكافل بين شقي القطر كما فعلت في الماضي في السودان وفي غيره من الأقطار. ويكفي أن أذكر هنا أن اللغة العربية هي لغة التفاهم في الجنوب. كما هي لغة التفاهم في الشمال. وليس بين الإسلام وبين ديانات أهل الكتاب من صراع أو صدام فقد كفل لها مكانها اللائق، وأوصى بأهلها خيرا.

وما حدث في السودان في الماضي، فصهر العناصر والثقافات في بوتقة

القومية السودانية الإسلامية، وما يحدث في الحاضر من سعي لإحداث توازن قومي بين المزيج الحضاري الذي صاغه الإسلام وبين المجموعات السودانية الأخرى في جو من الحرية والوحدة الوطنية لهو النموذج الذي يجب أن يحتذيه كل العالم ليصدق عليه قوله تعالى ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ صدق الله العظيم.

الدين والوحدة الوطنية*
في السودان

أهمية الدين في البناء الوطني

الدين عنصر أساسي في تطور المجتمع البشري. وهو بحكم وظيفته الكبرى في تشكيل وجدان الانسان وشحذ قدراته الروحية والمعنوية مقوّم أساسي من مقومات البناء القومي للأمم، الى جانب رقعة الأرض والاقتصاد واللغة والثقافة والتاريخ المشترك. بل ان دوره في هذا المجال قد يرجح غيره من المقومات لتأثيره العميق فيها تأثيرا يجعل في كثير من الاحيان من اللغة والثقافة والتاريخ تعبيرا حقيقيا عن التطور الروحي والديني للأمة، وكل ذلك ينعكس بدوره على التكوين النفسي للمواطن، ويؤثر بطريق أو بآخر على تحديد العلاقات الاجتماعية بين المواطنين فيسهم في نهاية المطاف في بلورة الشخصية القومية للأمة. وقد اكتسب الدين بهذه القدرة الفائقة على التأثير البعيد المدى في كل مجالات الحياة الفاعلة خاصية جعلته من أكثر عناصر البناء القومي حساسية وأشدها قدرة على الاثارة والالتهاب. اذ أنه بقدر دوره الكبير في تثبيت دعائم

---

* بحث قدّم لمؤتمر القومية السودانية والوحدة الوطنية الذي عقده مجلس دراسات الحكم الإقليمي بجامعة الخرطوم ٧ ـــ ٩ يناير ١٩٨٥ م.

البناء الاجتماعي للأمة يكون تأثيره السلبي هدما لأسس هذا البناء وتدميرا لمقوماته. والتاريخ حافل بآثاره في بناء المجتمعات والقوميات وفي تحطيمها. ولعل من أعظم نماذجه في بناء المجتمعات بقاء القومية اليهودية لآلاف السنين، وظهور الأمة الاسلامية كمجموعة موحدة بعد شتات الجاهلية، وبقاؤها على مستوى العالم فكريا وروحيا حتى بعد أن دالت دولة الاسلام منذ قرون عديدة.

استغلال الدين للهدم

ولسنا في حاجة للتدليل على ما يمكن ان يحدثه اختلاف الدين أو التفرق فيه من تمزق للوحدة القائمة مثلما حدث للامبراطورية الرومانية حين دخلتها المسيحية واختلفت مع ديانتها الوثنية، ومثلما حدث بعد ذلك في أوربا والعالم الغربي عامة حين اختلفت مذاهب المسيحية نفسها فانقسمت الدولة الرومانية الى بيزنطية شرقية ورومانية غربية، ثم انقسمت الغربية بعد ذلك الى أمم كاثوليكية وأخرى بروتستانية بعد حروب دامية ما نزال نشهد بعض آثارها المدمرة في وقتنا الحاضر في ايرلندا الشمالية. وقد انتهى الخلاف بين المسلمين والهندوس في اواخر الاربعينات الى قيام دولة الباكستان الاسلامية. وما الخلاف الذي اججته المطامع الاستعمارية والصهيونية بين المسلمين والمسيحيين في لبنان ببعيد وغايته بلقنة شرقي البحر الابيض وتقسيمه الى دويلات تابعة اساسها الطائفة فتقوم دويلات للمارونيين والدروز بلبنان وللنصيرية بسوريا مع قيام اخريات للشيعة والسنّة، ومن ثم تضمن اسرائيل لنفسها البقاء على حساب الأمة العربية الموحدة.

سلاح ذو حدين

وفي كل ذلك اشارة الى حساسية الدين كعنصر اساسي في عملية البناء القومي، وهي كما رأينا حساسية ذات حدين ينجم عنها أعظم

الخير متى أحسن استغلالها، وقد تكون من أعظم عوامل التدمير متى أسيء استعمالها. ولهذا السبب كثر استغلال الدين لتمزيق وحدة الأمم وتدمير كيانها في شتى مراحل التاريخ قديما وحديثا. ومن ثم يحتاج الدين لعناية خاصة ممن يسعون لبناء أممهم تؤكد قدرته الفائقة على وصل ما بين الناس من وشائج وتنأى به عن الاستغلال من قبل الأعداء والمتربصين لاحداث الفرقة وتمزيق الاواصر بين المواطنين.

ومن هذا الفهم لدور الدين في عملية البناء الوطني انطلق لمعالجة قضية الدين والوحدة الوطنية في السودان.

وضع السودان المميز

يمتاز السودان بموقع استراتيجي فريد مكنّه من الاتصال بمعظم مراكز الاشعاع الحضاري في العالم القديم، ونأى به في ذات الوقت عن التعرض المباشر لموجات الغزو الأجنبي التي كثيرا ما اقلقت حياة شعوب العالم القديم فان وقوعه على شاطئ البحر الأحمر ووسطيته في أفريقيا جعلت منه حلقة وصل فاعلة بين حضارات الشمال وحضارات الجنوب في أفريقيا، وبين حضارات الشرق الاوسط واوربا وبين حضارات بقية أجزاء القارة الافريقية. وقد أصبح بفضل ذلك بوتقة كبرى لأصناف البشر وتيارات الفكر تمتزج في رحبته العناصر وتنصهر مع الزمن مما كان له أعظم الأثر في خلق وضع بشري وحضاري فريد ترسب على الزمن في وجدان البشر وعقولهم مضفيا على حياتهم سمات انسانية محدودة تبلورت في شخصية حضارية مميزة للوطن والمواطن في السودان. فان انسياح عناصر البشر منذ القدم في أرجائه من غرب وشمال وشرق وجنوب والتقاء الوان الافكار في رحبته وامتزاجها في نقاط التجمع الحضاري في وسطه حول نهر النيل قد اكسب أهل السودان صفات خلقية وخلقية مميزة قلّ أن تتوفر في مناطق التباين

العنصري التي يمثل السودان نموذجها الأعظم لكثرة ما فيه من اجناس البشر واختلاف الوانهم والسنتهم واساليب حياتهم. وقد نجم عن هذا الاختلاط الواسع بين عناصر البشر والامتزاج الكبير بين الأفكار التي تتنقل من مراكز الحضارة في بيئاتها المختلفة، السماحة والألفة فاختلطت العناصر في عفوية مكوِّنةً في نهاية المطاف هذا المزج العجيب الذي هو نموذج للألفة والانصهار بين البشر وان تعددت اسماء قبائله وتباعدت مواطن سكنه في جنوب البلاد أو شرقها أو غربها أو شمالها. فكلهم نتاج هذه البوتقة الحضارية الكبرى التي التقت فيها عناصر البشر على اختلاف الوانها واشكالها وحضاراتها فتمازجت وانصهرت مخلفة هذا الفرد السوداني الذي يحمل في جوهر تكوينه هذه الأرضية المشتركة من المعاني والمواصفات التي تسوّي بين البشر وتؤاخي بينهم وتسعى الى خلق صلات الود والمحبة بينهم، وبذلك صار السودان نموذجا حيا لفعالية الوحدة بين البشر رغم اختلاف العناصر على أرضه اذ أن كل فرد فيه وان انتمى لقبيل بعينه هو في حقيقته تاريخ مجسد لفعالية اختلاط دماء البشر وتمازجها على مدى تاريخ السودان، ومن هنا كان التقارب في النظرة العامة والسلوك الاجتماعي بين مختلف العناصر في أجزاء السودان المختلفة لا فرق في ذلك بين شمال وجنوب أو شرق وغرب، لأنهم جميعا تعرضوا لتأثيرات البوتقة المشتركة على مدى الزمان.

مهد التمازج والتسامح

واذا كان هذا التمازج قد انتهى الى هذه الغاية بين عناصر البشر فانه قد انتهى الى غاية أعظم بين عناصر الفكر وألوان السلوك الاجتماعي. فان أرض السودان قد كانت منذ القدم تربة صالحة لالتقاء الأفكار وتيارات الحضارة وتلاقحها يشهد بذلك ما قام على أرضه من صروح للحضارة منذ أقدم العصور. ومن الواضح أن طبيعة هذه المنطقة المفتوحة

كانت درعا واقيا ضد الانغلاق والتعصب ومن ثم اكتسبت الأفكار ابعادا انسانية جديدة مستمدة من طبيعة الأرض والبشر فرأينا انماطا جديدة للحضارة في العهود الفرعونية وما تلاها في اجزاء مختلفة من السودان. وحين اشتد الصراع في الامبراطورية الرومانية حول المسيحية وانعكس ذلك بدوره على مراكزها في الشرق وافريقيا وجد المضطهدون من قبل الامبراطور الروماني الملجأ والأمان في السودان فقامت للمسيحية في شمال البلاد ووسطها دولتان هما مملكة المقرّة ومملكة علوة الى جانب المملكة الشمالية المعروفة بنوباطيا أو المريس والتي ضمَّت أجزاء من شمال البلاد واجزاء من جنوب مصر وكانت عاصمتها فرس. وقد دخلت المسيحية الى السودان دون حرب ووجد مبشروها على اختلاف مذاهبهم الرعاية والحماية من ملوك النوبة. ورغم أن المسيحية في السودان آنذاك كانت ديانة طبقة حاكمة الاّ ان آثارها في وجدان الناس كانت واضحة كما نستدل من بعض العادات والطقوس التي ارتبطت بمناسبات بعينها كالميلاد والختان وما اليها، ومن الطبيعي أن انعزال المسيحية في السودان عن مصادرها سواء في الاسكندرية أو روما بعد دخول العرب مصر وسيطرتهم على البحر الأحمر قد أسهم الى حدّ كبير في اضعاف أثرها وحصرها اكثر في الطبقات الحاكمة. ولم تسجل مصادرنا التاريخية صراعا واضحا بين المذاهب المسيحية التي انتشرت في الشمال أو الوسط وليس هناك ذكر لاضطهاد ديني لأصحاب مذهب من قبل أصحاب مذهب آخر كما هو حال أصحاب هذه المذاهب في مناطق أخرى من الامبراطورية الرومانية آنذاك.

الاسلام والشخصية السودانية

وقد دخل الاسلام السودان ايضا دون حرب أو صراع، ومن الواضح ان اتفاقية البقط التي عقدها عبد الله بن ابي السرح ملك النوبة في أوائل فتوح مصر افترضت قيام مسجد في دنقلا العجوز مما يدل على

انه كانت هناك مجموعة من المسلمين سابقة على الاتفاقية التي جاءت لتؤكد الحفاظ على المسجد وحسن رعايته.

وقد كفلت هذه الاتفاقية للعرب المسلمين حرية اجتياز أراضي مملكة المقرة والانسياح الى باطن السودان منذ العقد الرابع لظهور الاسلام مما يجعل اتصال السودان بالاسلام قديما قدم الاسلام ذاته. وقد أبانت الدراسات عن الكيفية التي استطاع بها هؤلاء العرب المسلمون من التغلغل في مناطق السودان المختلفة ونشر دينهم وثقافتهم بين السكان الأصليين مما مكنهم بعد حوالي التسعة قرون من التغلُّب على مملكة علوة متحالفين مع الفونج مثلما فعلوا في شمال البلاد بتغلبهم على مملكة المقرة قبل حوالي القرنين من ذلك التاريخ. وبقيام دولة الفونج بلغ التفاعل الواسع المدى بين البشر والثقافات الذي ظل يحتدم ويضطرم طوال هذه القرون التسعة قمته وغايته.

وظهر الى الوجود تكوين بشري وحضاري جديد هو في جوهره نتاج مباشر للعروبة والاسلام في تفاعلهما مع العناصر البشرية والثقافات التي حفلت بها أرض السودان. وهذا التكوين البشري والحضاري الذي ابرز الى الوجود ما عرف في التاريخ بالسودان الحديث، ومنحه ما هو عليه من سمات بشرية وحضارية، وليد شرعي للاسلام الذي يصوغ البشر ويصوغ الثقافات صياغة انسانية جديدة تحافظ على خير ما في موروثات البشر على نطاقهم المحلي وترتفع بهم في ذات الوقت الى النطاق العالمي في اطار اخوة الاسلام مما يجعل من المسلمين على نطاق الأرض أمة واحدة رغم تباين عناصرهم وثقافاتهم وأوطانهم. وهذه الصياغة الانسانية التي اختص بها الاسلام دون كل الديانات والحضارات هي مناط خاتميته التي اكمل بها الدين واتمّ بها على الانسانية نعمة الله ببلوغ جهد الانسان الروحي والاجتماعي على الأرض غايته الممثلة في نموذج انسان الحضارة الجديد الكفيل وحده بمواجهة تحديات مجتمع الحضارة الجديد الذي تتوحد في اطاره

كل الانسانية بفضل العلم والتكنولوجيا وما ينجم عنهما من تطور مذهل في الصناعة والتجارة مما يجعل من حياة المدينة مجال الاختبار الحقيقي لانسانية الانسان حيث تبلغ أزمة الإنسان غايتها بتمزقه بين ازدهار حياته المادية التي تغذي الرغبات والشهوات وتهدر في ذات الوقت علاقاته الاجتماعية والانسانية، وبين مقتضيات حياته الروحية والمعنوية التي تدفعه لمقاومة طغيان هذا التطور المادي على جوهر الإنسانية الكامن في أصل تكوينه وبه وحده يتسامى على كل مخلوقات الله ليصبح كما أراد الله له أن يكون حين خلقه: خليفة لله في الأرض.

وبهذا اختلف الاسلام عن كل دين آخر بالمعنى التقليدي للدين كعلاقة روحية بين الفرد وخالقه وما يتصل بذلك من قيم غايتها تنظيم حياة الفرد في اطار هذه العلاقة. واذا كان الدين بهذا المعنى التقليدي تعبيرا عن حياة البشر البسيطة في مجتمعات البداوة والزراعة البدائية فإن الإسلام تعبير عن حياة البشر المعقدة في مجتمعات الصناعة والاقتصاد المتطور. ولأن هذه التطور في حياة الإنسانية القائم على العلم هو سبيل الإنسانية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فقد جاء الإسلام تعبيراً عنه ليتمكن به الإنسان من مواجهة تحديات مرحلة تطوره الخاتمة على الأرض.

وكل ذلك يقتضي صياغة جديدة للأفكار وللبشر تلائم مرحلة سيادة العقل البشري المؤدي في نهاية المطاف إلى وحدة الإنسانية مما يستلزم تجاوز التناقضات والثنائيات في داخل نفس الانسان وفي الطبيعة والمجتمع في إطار توازن كوني يحقق به الإنسان الانسجام داخل نفسه، تكاملاً بين قدراته المادية والمعنوية لإدراك كمال إنسانيته، ويحدث به الانسجام بينه وبين المجتمع، توازنا بين فردية الفرد وجماعية الجماعة، لبلوغ الانسجام الأشمل بينه وبين بقية الإنسانية، وبينه وبين الكون وخالق الكون. ومن خلال مبدأ التوحيد تتحد الانسانية مع مظاهر الكون في سلك العبودية لله خالق كل شيء، ومن خلال تطبيق هذا المبدأ على

حياة الانسان، مساواة بين البشر، وعدلا في علاقاتهم الاجتماعية، تتحقق الوحدة بين البشر، فيلتقون إخوة في الله متحابين، لا فرق بينهم الّا بالتقوى التي هي أسمى تعبير عن كمال إنسانية الإنسان.

الصياغة الجديدة للبشر

والاسلام بهذه الكيفية تجاوز لمعنى الدين القديم ليصبح صياغة جديدة للبشر ولعلاقاتهم بالمجتمع وبالانسانية وبالكون وخالق الكون، وبذلك كان أول أيديولوجية شاملة، لا لتنظيم حياة البشر الروحية وبعض حياتهم الاجتماعية فحسب، كما فعلت الديانات من قبله، وإنما لإدخال معنى الدين التقليدي في حياة الناس العامة والخاصة، ليصبح الدين هو الوجه الآخر للدنيا، وتصبح الدنيا هي وجه الدين الآخر، فيزول بذلك الانفصام بين الدين والدنيا، وتصبح القيم والمثل العليا أهدافاً اجتماعية يتعايش معها الناس في حياتهم العادية، لارتباط شعائر الدين وأحكامه بواقع الممارسة في حياة الفرد والجماعة. وبذلك ترتبط حياة الفرد الروحية بواقع حياته المادية، فتتوحد شخصية الانسان لمواجهة تحديات الحياة بكل ملكاته المتكاملة ماديا ومعنويا. وهذا المزج بين الدين والدنيا في شخصية الفرد وفي حياة الجماعة أحدث ثورة في طبيعة الفرد وفي طبيعة الجماعة، إذ اكتسب به الفرد شخصية جماعية بحكم ما ترسب في ضميره من قيم الدين وممارساته التي هي في جوهرها قيم الجماعة فارتقى بذلك الى مرتبة (الفرد ــ المجتمع) أو (المواطن ــ الدولة)، الذي هو جماعة في فرد ودولة في ضمير مواطن. وبذلك تتعدل العلاقة بين الفرد والجماعة ليصبح كل فرد قائماً بأمر الجماعة وصلاحها بإلزام الضمير، لا خوفا من القانون، ولا رهبة من السلطان، كما هو الحال في كل المجتمعات المنفصمة التي لا ضمان لاجتماعيتها إلّا من طريق القانون وخوف الناس منه، لطغيان فردية الأفراد وأنانيتهم

أمام واجبهم الاجتماعي، ولاستبداد المصالح الخاصة بالمصلحة العامة.

وبذلك تعتمد الجماعة الإسلامية في قوة تماسكها على قدرات أفرادها الذين يرعون حق الله وحق الجماعة في أنفسهم وفي غيرهم بواعز من الداخل فتبقى الجماعة قوية بقوة أفرادها وإن انهارت الدولة وسقطت الحكومات، لأن قوة الجماعة في نظام الاسلام نابعة من قوة الفرد الذي تربى على حياة الجماعة في كل عباداته ومعاملاته، فقام مقام الجماعة: وليس على الله بمستبعد أن يجمع العالم في واحد. ولهذا السبب لم يتوسع الإسلام كثيراً في الحديث عن الدولة وأجهزتها لأن الدولة فيه قائمة بقوانينها وروادعها ونظمها في ضمير المسلم متى ربي تربية إسلامية حقيقية، ولا يبقى للدولة من بعد ذلك إلّا القضايا الاستراتيجية الكبرى البعيدة عن حياة الناس الاجتماعية التي تنظمها علاقات الجماعة الاسلامية الكامنة في ضمير المسلمين. ومن أجل ذلك بقيت مجتمعات المسلمين على مستوى العالم قوية متماسكة بعد انهيار دولة الاسلام بقرون طويلة، وصمدت في وجه الهجمة الاستعمارية، في حين ذابت معظم الحضارات التقليدية الأخرى في اطار حضارة العرب، وتلاشت في معظم الأحوال مجتمعاتها التقليدية في وجه نموذج المجتمع الغربي.

التقاء كل الانسانية

وبذلك لا يصبح الإسلام دينا بالمعنى التقليدي للدين فحسب، بل يصبح إلى جانب ذلك نظاماً اجتماعياً وفكرياً لا يصوغ حياة الأفراد وعلاقات الجماعة فحسب، بل يتعداها ليتحكم في صياغة العناصر البشرية ذاتها. فهو، وقد جاء معبرا عن مرحلة وحدة البشرية، لا بد له من التوسل إلى تحقيق هذه الوحدة بين البشر بمحاربة كل الدعوات القديمة التي تفرق بين البشر على أساس الدين أو العرق أو المركز الاجتماعي،

وتأكيد المساواة بين البشر، ففتح بذلك الباب واسعاً لتلاقح البشر وتمازج الأجناس والأعراق في سماحة وإخاء، لا فرق بين أسود وأبيض، ولا أحمر وأصفر، وفي ذلك إلغاء لعنصرية اليهود التي قصرت دين الله على اليهود دون غيرهم من البشر، وسمتهم شعب الله المختار، ومنعتهم من الاختلاط بغيرهم من عناصر البشر، مما تجسد في الصهيونية كما تمارسها إسرائيل، كما فيها إلغاء لعنصرية الرومان التي قامت عليها حضارة الغرب الراهنة التي تميز الروماني في الماضي والأوربي والغربي عامة في الحاضر على بقية البشر، فتفتح المجال واسعاً أمام التطرف العنصري، كما برز في النازية والفاشية، وكما هو الحال الآن في الفصل العنصري السائد في جنوب أفريقيا.

الإسلام لكل الناس

والاسلام كصياغة للبشر وللمجتمعات ليس للمسلمين وحدهم، بل هو لكل الإنسانية. ولا بد له من التسامح والحرية ليعم بعدله كل من يستظل بظله وظل دولته مسلما وغير مسلم. ولذلك كان الإسلام هو الدين الوحيد الذي أعلن في صلب تعاليمه الحرية الدينية **﴿لا إكراه في الدين﴾** و**﴿لكم دينكم ولي دين﴾** و**﴿ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**، وكان هو أيضا الدين الوحيد الذي اعترف لمخالفيه بالحق في البقاء، وجعل لأهل الديانات الأخرى الحماية في ذمة المسلمين لا يصح إسلام المسلم إلّا بالوفاء بها إلى الدرجة التي كان فيها الخوارج يقتلون مخالفيهم من المسلمين ولا يتعرضون لأهل الذمة إلا بالتوقير والاحترام.

الإسلام أكثر من دين

ولهذا كان الإسلام في كل بيئة يحلّ فيها أكثر من دين بالمعنى التقليدي للدين، لأنه يصوغ حياة الأفراد والجماعات صياغة إنسانية

جديدة تتلاشى فيها الفروق بين البشر وتتلاقح الثقافات ليخرج الى الوجود تركيب بشري وحضاري جديد يمتزج فيه الماضي بالحاضر وتتقارب الجماعات بحكم اختلاط الدماء بين الأفراد والجماعات وتتوحد النظرة بالالتقاء حول القيم الاجتماعية التي يحقق بها الإسلام توحد البشر، فيكون الاسلام بذلك الرابطة الكبرى التي تصل بين البشر وتوحدّ بينهم، ومن أجل ذلك تحدثت في أكثر من مقام عن القومية الاسلامية التي تحقق للمجموعة المحلية التوحد في اطار مواضعاتها الجغرافية والثقافية والبشرية فتكتسب الوحدة الوطنية في إطار إسلامها، وترتبط في ذات الوقت بوحدة إنسانية أكبر تصلها بغيرها من الشعوب الاسلامية التي تشترك معها في الوجدان الواحد والنظرة الإنسانية التي رسختها تعاليم الإسلام في النفوس.

الحفاظ على المكتسبات

ومعنى ذلك أن الإسلام لا يُلغي شخصيات الشعوب، ولا يحارب موروثها الانساني ومعطيات تاريخها وحضارتها إلّا حين يصادم ذلك تعاليمه الاساسية في وحدانية الله ووحدة البشر وكرامة الإنسان، ولكنه بحكم خاصيته في التسامح يتسرب في كيان الجماعة في تؤدة ورفق، يبدل ويغير دون أن يحدث هزة في حياة الجماعة فيأخذ خير ما في ماضي البشر من قيم حية وإيجابيات، نافياً ما علق به من أوشاب الشرك والوثنية وجهالات القرون فيبعث في ماضي الأمة الحيوية في إطار الإسلام الفاعل. والإسلام في ذلك يختلف عن غيره من الحضارات بما فيها حضارة الغرب الراهنة التي لا تتعايش مع غيرها من الثقافات بل تسعى إلى إبادتها ما امكن ذلك والحلول محلها، هذا في حين أن الإسلام يُبقي على كل ما هو صالح من قيم الماضي وممارسات الأمم، لأنه دين فطرة، يقبل كل ما هو معقول وصالح من تجارب الأمم، ولا يستنكف من إقرار كل ما لا يتعارض مع الذوق العام والخلق

والمنطق من الممارسات، ولذلك كان العرف مصدراً من مصادر التشريع المعترف بها منذ عهد رسول الله ﷺ.

وفي هذا الإطار وحده يصح الحديث عن الإسلام السوداني أو المصري أو الاندونيسي، لأن الإسلام، كما رأينا من قبل، يتفاعل مع البيئة المحلية، فيتصل ماضي القوم بحاضرهم في اطار اسلامهم الفاعل لأن هذا الإسلام الفاعل قد هضم في منظوره العام كل إيجابيات الماضي وقيمه الحية ومنحها حياة جديدة في إطار الإسلام، ومن هذه الناحية تكون الشخصية الوطنية أو القومية قد وجدت أسمى تعبيرها في ظل إسلامها المعاش، وفي ذلك دحض لفكرة القومية الأوربية الضيقة القائمة على العنصر والتي سعى بها المستعمرون لتمزيق وحدة الأمة الإسلامية بردها إلى جاهلياتها العنصرية القديمة، فنادوا بالفرعونية في مصر، والساسانية في ايران، والفينيقية في لبنان، وهكذا ناسين أن إسلام المسلمين في هذه الأقطار وفي غيرها من بلاد المسلمين قد ضمّ في إطاره كل إيجابيات ماضي مصر العريق مثلا ومنحه بعداً انسانياً جديداً مما يضاعف من قدرته على النماء والازدهار في تفاعل مع مقتضيات العصر، وبذلك لا يفقد المصري بإسلامه ما ورثه عن أجداده الأقدمين من قيم كريمة، بل تجد هذه تعبيرها الأسمى من خلال نظرة الإسلام الإنسانية الشاملة المتسامحة مع كل ما هو إنساني وخيّر من تراث البشر. وبعكس ذلك يفقد المصري بتخليه عن إسلامه جوهر شخصيته الفاعلة، ويفقد معه الماضي والحاضر في آن واحد.

السودان الرمز والمحتوى

والسودان الحديث نموذج لهذا الربط العضوي بين الإسلام وبين فعالية الشخصية القومية فإن ما يمتاز به أهل السودان من سمات بشرية ناجم عن ديمقراطية الإسلام في تكافؤ الأعراق مما جعل اختلاط العرب

بغيرهم من المجموعات البشرية في أصقاع السودان المختلفة نموذجا فريدا لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين البشر في مثل هذه البيئة التي تعج بألوان البشر من حاميين وساميين وزنج. وليس من شك في أن هذا النتاج البشري الذي امتزجت فيه الدماء بهذه الطريقة مدين بوجوده لقيم الإسلام التي تُسوِّي بين البشر وتصل بينهم برباط الاخوة في الله والإنسانية، ولا تكتفي بتمازج الدماء بل تتعداه الى صياغة الشخصية البشرية صياغة يتصل فيها ماضي الناس بحاضرهم في إطار إسلامهم كما قلنا.

ومعنى ذلك أن اسلام اهل السودان في بيئاتهم المختلفة قد تفاعل مع معطيات هذه البيئات التاريخية والثقافية ومنحها بعدا انسانيا يصل بينها وبين غيرها من النماذج الوطنية على مستوى العالم. وهذه الوحدة الاسلامية العالمية من خلال التنوع الوطني هي سرّ انتشار الإسلام في أوطانه المختلفة دون رعاية من دولة أو غزو من جيوش. والسودان أيضا نموذج لهذا التفاعل الخلاق بين قيم الإسلام ومواضعات بيئات أهل السودان في كل أبعادها الثقافية والتاريخية والبشرية الذي انتهى بتأكيد سمات انسانية مشتركة يلتقي عندها معظم أهل السودان مسلمهم وغير مسلمهم ما داموا يؤمنون جميعا بالله خالق الوجود.

فان الاسلام في السودان قد صاغ شخصية الفرد السوداني المسلم صياغة انسانية أخذت في منظورها العام كل ما ورثه أهل السودان من ماضيهم الضارب الجذور في أعماق التاريخ. فالاسلام بالنسبة اليهم ليس مجرد دين ينظم علاقة الفرد منهم بخالقه فحسب، بل هو مقوم أساسي للشخصية الانسانية وعلاقات مجتمع وانتماء حضاري وتعبير عن الماضي في كل ابعاده الممتدة لقرون طويلة قبل الاسلام. ومن هذه الناحية فان اسلام أهل السودان الذي صاغ وجودهم على هذه الهيئة هو الركن الاساسي لوحدتهم الوطنية القائمة على وحدة الشخصية القومية المرتكزة على كل موروث الماضي في إطار الإسلام المعاش. ولهذا السبب تحدث

الدستور الدائم في مادته (١٦أ) عن الاسلام دين الغالبية الذي يهتدي المجتمع بهديه وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه كما تفعل بالمثل للمسيحية حسب نص الفقرة (ب) من نفس المادة.

سقوط العلمانية الغربية

ومن هذه الناحية فان الحديث عن إبعاد الدين عن السياسة كما تبشر بذلك علمانية الغرب لا معنى له في نظام الاسلام الذي لا تنفصل شعبة فيه عن أختها لتكامل حياة الناس في كل أبعادها تحت ظله، فدينهم هو هادي سلوكهم الشخصي كأفراد، وهو منظم علاقاتهم الاجتماعية كمجموعة، وهو الماضي والحاضر والمستقبل. فمن سعى الى عزل المسلمين عن دينهم فلن ينتهي بعزلهم عن مجرد دين بل يعزلهم في واقع الأمر عن كل مقومات حياتهم الخاصة والعامة، في حين أن ذلك ممكن وميسور في المجتمعات التي تدين بأي ديانة أخرى غير الإسلام، لأن الدين لا ينظم إلّا جزءاً يسيراً من حياة أفرادها، وبقية الحياة الفاعلة تقع خارج دائرة الدين، وتستمد بقاءها من مصادر أخرى لا علاقة لها بالدين، كما هو حال حضارة الغرب الراهنة، التي تستمد قوانينها ومواضعاتها الاجتماعية من تراث اليونان والرومان، ولا تلعب المسيحية الّا أضعف الأدوار في نظامهم الفكري والاجتماعي، ومن ثم سهل عليهم إقصاؤها من حياتهم العامة فتحرر وجودهم بتحررهم من سطوة الكهانة التي سعت الى السيطرة على جوانب من حياة الناس ليست هي مؤهلة للقيادة فيها، لأن الأمور في المسيحية موزعة بين ما هو لله وما هو لقيصر، فالانفصام عن الحياة كامن في تعاليمها، وبذلك تكون العلمانية الغربية رداً للأمور في نصابها في حالة المسيحية. أما في الإسلام الذي مزج بين ما هو لله وما هو لقيصر في تركيب عضوي ذاب فيه ما هو دين في ما هو دنيا لازالة الازدواجية في حياة البشر بين الفكر والعمل والعقيدة والسلوك والعقل والوجدان والروح

والحس ليتعامل الإنسان مع الوجود كوحدة متكاملة، فالعلمانية تدمير للكائن الحي بفصل روحه عن جسده.

حرب الاستعمار

ولهذا السبب كانت حرب الاستعمار على الإسلام في حياة المسلمين أشرس من كل حرب شنوها على أي ديانة أخرى مخالفة لدينهم، وقد أدركوا منذ البداية أنهم لن يتمكنوا من التأثير على حياة المسلمين الّا بتعميق انفصال المسلمين عن مصدر قوتهم الذي يستمدون منه مقومات وجودهم في حياتهم العامة والخاصة وهو إسلامهم الذي واجهوا به الهجمة الاستعمارية في طول العالم الاسلامي وعرضه، كما يتبين من حركات الجهاد في أفريقيا وآسيا وكل بلاد المسلمين في القرن التاسع عشر. ومن ثم لا عجب إن رأينا المستعمرين بعد أن سيطروا على معظم بلاد المسلمين يضعون الخطط والمناهج في التعليم والثقافة وكل مرافق الحياة العامة بحيث ينبتر المسلمون عن فعالية إسلامهم، فيتقلص عن وجودهم، بحيث لا يعدو ذلك الجانب الشخصي التعبدي الذي هو الدين بالمعنى التقليدي للدين كما هو حال كل مجتمعات الغرب، وبذلك رجع مجتمع المسلمين الى حالة الفترة التي انفصل فيها الدين عن الدنيا والتي جاء الإسلام أصلاً لعلاج أدوائها. ولهذا السبب انطمست معالم الشخصية القومية بانبتارها عن مصدر غذائها الفكري والحضاري، ووصلت جذورها بمصادر غريبة عنها فأصابها العقم، وسهل على المستعمرين تشكيل حياة المسلمين بالطريقة التي تحلو للمستعمرين.

استعادة الفعالية

وكان من الطبيعي أن يعقب التحرر السياسي تحرر ثقافي وحضاري يسترد به المسلمون أصالة شخصيتهم القومية ويصلونها بجذور إبداعها

الكامنة في حضارة الإسلام التي صاغت وجودهم على مدى الزمان. وفي ذلك استعادة لفعالية هذه الشخصية وتجديد لروحها وتنشيط لقدراتها على العطاء وعلى الاستفادة من عطاء الآخرين. فإن من لا شخصية له لا يفيد ولا يستفيد، لأن حتى الأخذ عن الآخرين محتاج لمقومات خاصة، والّا اختلط الصالح بالطالح، لانعدام المعيار الذي يقيس به المتلقّي ما يعرض له من بدائل، فيرفض حيث يجب الرفض، ويأخذ حيث يجب الأخذ، ولن يتيسر ذلك إلّا باستعادة فعالية الشخصية القومية التي طمستها مخططات المستعمرين حين طمست وجود الإسلام الفاعل في واقع حياتهم المعاشة.

وليست الدعوة الى استرداد فعالية الاسلام في حياة مسلمي السودان دعوة الى الفرقة ما دامت هذه غايتها، لأنها دعوة الى استرداد فعالية الوحدة الوطنية الحقيقية النابعة من وجدان الناس وفكرهم الموجهة بما رسخ في الضمير من حس اجتماعي وأخوة في الله والإنسانية تتجاوز علاقات الدم والأرض والجوار، ولهذا السبب وحده كان السودان الحديث وحدة انسانية لا تقل عن الوحدة الإنسانية المجاورة في مصر التي ظلت لما يقرب من مائة قرن خاضعة لسلطة مركزية أو نظام اداري يفرض على الناس التوحد، في حين عاش السودان طوال هذه القرون قبائل وجماعات متفرقة ولم تخضع لسلطة مركزية فعلية الّا في العصور الحديثة. وما كان يجمع بينها على تفرقها هو هذا الوجدان المشترك وهذه الصياغة الإنسانية الفاعلة التي وحدت بينها طوال قرونها الأربعة عشر الماضية. ولولا هذه الصياغة المشتركة بين القبائل والجماعات لما تمكن الفونج من بسط سلطانهم على معظم أقاليم السودان من أطراف الجنوب الى الشمال والشرق والغرب فمهدوا السبيل للحكم التركي الذي أكد وحدة البلاد الادارية المرتكزة على وحدتها الفكرية والشعورية التي برزت في عنفوانها وقوتها في المهدية وفي صدام أهل السودان للمستعمرين في كرري وغير كرري.

ومثل هذه الدعوة للتحرر الثقافي والحضاري ونقض مخططات المستعمرين في التربية والحياة العامة استرجاعاً لفعالية الشخصية القومية لا تحرم غير المسلمين من التعبير عن قيمهم، كما نص على ذلك الدستور، والدولة ذاتها مكلفة بذلك. ومما يسهل الأمر ان المسلمين انفسهم قد استوعبوا في منظورهم معظم تراث أهل السودان بما فيه المسيحية التي تفاعلت معها حضارة الاسلام على عهد النوبة فهضمتها وضمت قيمها في اطارها حين قبل أهل النوبة الإسلام، ومن هنا كان هذا الاستقرار الديني الذي صاحب هذا التفاعل طوال التسعة قرون التي سبقت ظهور دولة الفونج. فقد كان التفاعل سلميا لم نسمع بحرب بين المسلمين والمسيحيين في دولة علوة، فضلاً عن أن الإسلام كما رأينا لا يعادي المسيحية ولا اليهودية بل يمنحهما حماية الله ورسوله. واذا كان هناك من عداء فهو عداء الغربيين الذين اعتبروا المسيحية مظهرا من مظاهر قوميتهم فعادوا الشعوب غير الاوربية وحاربوا بنفس القدر ثقافاتها ودياناتها وسعوا الى فرض المسيحية عليها بكل الطرق، كما سعوا الى فرض استعمارهم العسكري والاقتصادي والثقافي.

أما أهل السودان من المسلمين فلا يكنون لإخوانهم المسيحيين الّا كل حب ومودة، لأن إسلامهم لا يكتمل إلّا بحماية حقوق إخوانهم من أهل الكتاب الذين أمر الله بحمايتهم. وهناك فرق بين الصليبية الاستعمارية التي هي مظهر من مظاهر عدوان الغرب على بقية العالم غير الغربي، وبين المسيحية السمحة التي عاشت في أمن واستقرار في كنف دولة الاسلام طوال تاريخ الاسلام، ووجد المسيحيون في ظلها كل فرص الازدهار والتقدم كما تشهد بذلك كتب الغربيين قبل المسلمين. ولم تعرف علاقات المسلمين بالمسيحيين التوتر إلّا حين أجج المستعمرون نيران الفتنة بين الأخوة لخدمة أغراضهم الاستعمارية عملاً بالحكمة

الاستعمارية « فرق تسد »، والدين كما قلنا في البداية سلاح ذو حدين، وخطره عظيم حين يستغل لإشعال الفتنة بين الناس، وفي التجربة الاستعمارية التي نشهد أفاعيلها في الشرق الأوسط على يد الصهيونية الاسرائيلية عظة لنا وعبرة.

وفي وضع السودان الذي يفرض على البشر التسامح ويجعله شيمة من شيم النفوس، وقد أضاف إليه الإسلام بعداً وعمقاً، ضمان وأي ضمان ضد التعصب والتطرف الغريب عن طبيعة أهل السودان التي تحكمت فيها ظروف الجغرافية وظروف البشر وظروف التيارات الحضارية التي ظلت لقرون طويلة تنصهر في بوتقة وسطية السودان لتخرج الينا بهذه السمات البشرية والحضارية التي نسميها بالشخصية السودانية، والتي يشترك في معظم مكوناتها كل أهل السودان مسملين وغير مسلمين، لأن المسلمين قد استوعبوا في إطارهم الإسلامي خير ما عند إخوانهم الآخرين، وفي ذلك عصمة ضد كل تطرف وتعصب وتمزيق للوحدة الوطنية باسم الدين، متى ما فهم الدين على وجهه الصحيح. والله من وراء القصد وهو خير الحاكمين.

****

الاسلام وحلول مشاكل المجتمع السوداني *

الحل الخاتم للمرحلة الخاتمة

حين خاطب المولى جل وعلا بني إسرائيل بقوله الكريم من سورة البقرة (٨٥): ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلّا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون**﴾، فإنّ هذا كان خطاباً للإنسانية جمعاء إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهو في حالة المسلمين — ورثة الكتاب وحاملي الرسالة الخاتمة — ألزم وأوجب.

ولكن الناظر في أحوال مجتمعات المسلمين المعاصرة، ومنها مجتمعنا في السودان، يلحظ من مظاهر الانهيار والاستلاب في حياة المسلمين ما يكاد يتجاوز مرحلة الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه إلى مرحلة الكفر بالكتاب كله، والارتداد الى مرحلة شبيهة بما كان عليه الأمر قبل الاسلام. فإن المسلمين بتعطيلهم لإسلامهم وانصرافهم عن قيمه ونهجه في تنظيم أمور الدين والدنيا، واتخاذهم نهج الغرب في تنظيم شئون حياتهم، لم يتركوا إسلامهم فحسب، بل تقهقروا إلى وضع فكري واجتماعي وروحي مرجوح، جاء الإسلام أصلاً لإصلاحه والحلول محله،

* بحث مقدم للمؤتمر الأول لجماعة الفكر والثقافة الاسلامية، الخرطوم نوفمبر ١٩٨٢ م.

لتبلغ الانسانية في مرحلة تطورها الخاتمة خلافة الله في الأرض، التي خلق الله الإنسان لتحقيقها. وحضارة الغرب حضارة مرجوحة، لأنها حضارة منفصمة، لا تفصل بين ما هو لله وما هو لقيصر فحسب، بل تكاد تجعل من قيصر الإله المعبود والحاكم في آن واحد، مثلما كان عليه الحال في الأمبراطورية الرومانية، نموذج حضارة الغرب ومثلها الأعلى وأهم مصادر وحيها.

والحضارة في جوهرها توجه وروح قبل أن تكون قوالب وشكليات. ومن الواضح أن توجه هذه الحضارة السائدة وروحها هو امتداد لمرحلة الانفصام التي تفصل بين روح الإنسان وحياته، وتقيم الحواجز بين أخلاقه وتطلعاته العلوية السامية، وبين ممارساته في واقع الحياة، مما مزق حياة البشرية، وفرق البشر الى طبقات متحاربة، يأكل بعضها رقاب بعض، فجاء الإسلام ليصل بين روح الإنسان وعقله وحسه، فتتكامل شخصية الإنسان في كل أبعادها المادية والمعنوية، فتنعكس على حياة الجماعة توحداً بين البشر، ومساواة بين الأفراد، فتنتفي الفوارق، وتنهار الحواجز، ويبرز إلى الوجود إنسان المرحلة الخاتمة الجديد، الذي أزال التناقضات بين روحانيته وماديته الكامنة في ضميره كفرد، فانتفت بالتالي التناقضات بين جماعية الجماعة وفردية الفرد في بيئته كمجتمع، وكان الجديد الذي استعلى به الإسلام على ما سبقه من حضارات وأتم به الدين، أنه أدخل الدين في حياة الدنيا، بحيث لا يصح الحديث بعده عن دين منفصل عن دنيا، ولا عن دنيا منعزلة عن دين، فهما بمثابة وجهي العملة الواحدة. وأعاد بذلك صياغة الشخصية البشرية صياغة جماعية جديدة يصبح بها الفرد (الفرد ــ المجتمع) و(المواطن ــ الدولة)، لأن قيم الجماعة، التي هي قيم الدين، قد ترسبت في أعماقه بفضل العبادة والمعاملة، لأن غاية العبادة التدريب على اكتساب الفضائل، والمحك على صدق هذا الاكتساب المعاملة في واقع الحياة، فإن من صلحت دنياه صلحت آخرته، لأن الدين في نهاية المطاف هو المعاملة، كما قال رسول الله ﷺ.

وهذه الصلة العضوية بين الدين ومعاملات الدنيا لخلق المجتمع الانساني الجديد الذي هو وحده القادر على مجابهة تحديات مرحلة تطور الانسانية في آخر اطوارها، لا تتحقق بمجرد الاجترار والتقليد، بل لا بد فيها من الوعي الدائم واليقظة الروحية النشطة، والجهد المتصل لصقل الأرواح بمداومة العبادة الفاعلة، لتنعكس أعمال الفرد على مجتمعه بعداً عن الفحشاء والمنكر بالصلاة، وتقوًى بالصيام، وبراً بالحج، وتزكية للنفس والمال بالزكاة، وتكافلا وتراحما بين الناس بالصدقات والإنفاق. وبذلك تتحول القيم والمثل العليا إلى حقائق معيشة في حياة الناس، ويكتسب ضمير الفرد بعده الاجتماعي ليصبح هو القائم بأمر الناس وأمر الله في مجتمعه، لأنه قد تدرب وتربى على هذا النهج الجماعي الاجتماعي الذي يجعل من كل فرد مسلم مجتمعاً في فرد ودولة في مواطن.

وهذه الشخصية الجماعية التي ترعى حق الله وحق المجتمع وحق بقية المواطنين، هي مناط خاتمية الاسلام، وهي الجديد الذي أكمل به الإسلام رسالات السماء، فأزال بها الانفصام بين ما هو لله وما هو لقيصر في ضمير الفرد وفي حياة الجماعة، فاكتسبا حياة جديدة، تجعل من التكافل بين أفراد المجتمع، ومراعاتهم لحقوق بعضهم بعضاً، وتراحمهم وتوادهم، أمراً ذاتياً نابعاً من الضمير دون إلزام بقانون أو إرغام بعقاب، لأن مجتمع الإسلام في جوهره ليس مجتمع قانون، وإنما هو مجتمع أخلاقي، ولا يتدخل القانون بالردع والعقاب إلّا حين يتخطى الفرد حدود مجتمع الإسلام، وهي حدود شخصية الفرد المسلم المكتسبة من قيم الإسلام وأهدافه لبناء الحياة الجديدة على الأرض المؤدية لتحقيق خلافة الانسان لله في الأرض في الحياة الدنيا.

ولا يدرك الإنسان أهمية هذه العلاقة العضوية بين الدين كمثل أعلى وبين الدنيا كسلوك يترجم هذا المثل الأعلى الى واقع معيش، وبلورة

كل ذلك في ضمير الفرد، وصياغته صياغة يصبح بها الدين الوجه الآخر للدنيا، وتتحول بها العبادات إلى أعمال صالحة في حياة الناس، لا يدرك الإنسان أهمية ذلك إلّا إذا أمعن النظر في تحديات زماننا هذا الذي يزداد فيه تطور الحياة المادية بمعدلات مذهلة، ويزداد تبعا لها تمزق الإنسان وتدهور إنسانيته، لأن التطور المادي غير المرشد لا ينجم عنه إلّا المزيد من التمزق في حياة الإنسان وفي ضميره، وذلك هو الامتحان الذي امتحن به المولى جل وعلا الإنسان منذ البداية ﴿**إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوكم أيكم أحسن عملا**﴾.

والانفصام بين الدين والدنيا، وبين قيم الانسان وممارسات حياته، لا ينجم عنه إلّا المزيد من الانفصام والتدهور كلما أوغل البشر في التحضر والتقدم. ولا سبيل إلى وقف هذه الحلقة المفرغة إلا بالحل الخاتم الذي جاءت به الرسالة الخاتمة، وهو إزالة الانفصام بين دين الناس ودنياهم، بتربيتهم تربية روحية وإنسانية جديدة، ترسخ في الضمائر قيم الجماعة، وتدرب الأفراد منذ ميلادهم على معايشة حياة الجماعة بإلزام الضمير الذي هذبته الفضيلة، وربته العبادة، وصقلته حياة البر والإحسان والتضحية في سبيل الآخرين. بذلك يستطيع الفرد البشري مقاومة تحديات عالمنا المتطور القائمة على التكنولوجيا وتكديس بضائع الاستهلاك التي لا تقف عند حد. وإنه لا سبيل الى وقف أطماع الطامعين من بني البشر، وكفكفة شهواتهم التي لا تشبع، في عالم تتقلص موارده، ويتضاعف عدد سكانه، إلّا بنظام عالمي جديد، يعيد التوازن في ضمير الفرد وفي حياة الجماعة وفي علاقات الأمم، بحيث يصبح الوازع والدافع نابعا من الداخل، فينتهي الإنسان عن الظلم وانتهاك حقوق الآخرين بتوجيه من ضميره الذي تربى على حب العدل وصيانة الحقوق خوفا من الله لا خوفا من القانون والناس. وتتعدل تبعا لذلك كثير من الممارسات الخاطئة التي تمليها حياة مجتمعات الاستهلاك المنفصمة

المعاصرة التي تغذي في نفوس الناس الأطماع، وتلهب الشهوات، وتهمل تربيتهم وتوجيههم لابتعادها عن المثل العليا التي جاءت بها رسالات السماء لتوجيه سير الانسان على الأرض ولمساعدته على تخطي عقبات التقدم التي تضغط على ضميره وتهدر إنسانيته، وإذا لم يتصدَّ لها التصدي الروحي المطلوب استعبدته وسحقته، وهو ما نشاهد ألوانا منه في مجتمعاتنا المعاصرة، وسيزداد السوء سوءاً في مقبل الأيام، ولا سبيل إلى تلافي الكارثة إلّا بثورة روحية تعيد تشكيل النفس الإنسانية وتصوغها صياغة جديدة لتواجه تحديات المرحلة الخاتمة للإنسانية بشخصية إنسانية متكاملة، امتزج فيها ما هو دين بما هو دنيا، وتوازنت في داخلها حاجات الفرد وحاجات الجماعة، ولم يعد همّ الفرد فيها تحقيق رغباته الذاتية وشهواته التي لا تقف عند حد، وإنما هي حياة متكافلة يلعب فيها كل فرد دوره المرسوم في توازن وانسجام مع بقية المجتمع لتحقيق ما أراده الله للانسان ليقيم على هذه الأرض مجتمع العدالة والأخوة والبر المعبر عنه بخلافة الله في الأرض.

وقد فجر رسول الله ﷺ هذه الثورة قبل ما يزيد على أربعة عشر قرنا من الزمان، وخلق في مدى زمني قصير مثل هذا (الفرد ــ الجماعة)، ومثل هذا المجتمع المتكافل، الذي هو بمثابة الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى. وهذا البناء الروحي الاجتماعي الذي تمتزج فيه قيم الدين بممارسات الدنيا في عفوية وألفة هو النهج الذي ارتضاه الله لخلقه منذ أن خلق آدم وبعث الرسل خلال القرون لتأكيده في حياتهم، وجاء محمد ﷺ لإكماله وإتمامه وتقديمه للإنسانية حلاً نهائياً وخاتماً لمشاكلها المتعاظمة في ما يستجدّ من قرون، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ولذلك ختم الله بمحمد الرسل، وختم بالإسلام الرسالات.

ومن ثم فإن النظام الجديد للحياة والأحياء الذي جاء به الاسلام لحل مشاكل

الانسانية في عصور تطورها المذهلة القائمة على العلم وازدهار سبل التقدم، ليس أمرا خاصا بمجتمعات المسلمين المعاصرة وحدهم، وإنما هو أمر موجه لكافة الإنسانية، بل هو ألزم بهذه المجتمعات المتطورة التي بلغ فيها التقدم التقني والازدهار المادي حدودا تؤذن بانسحاق الإنسان أمام جبروتها، ويخشى منها على كل الإنسانية في مقبل الأيام. وذلك أن ما يحفظ على هذه المجتمعات توازنها في الوقت الحاضر ليس هو الأخلاق أو القوى المعنوية، أو المثل العليا، أو علاقات التكافل بين الناس، وإنما هو سلطة المجتمع وقهر القانون والخوف المتبادل من الدمار الذري، فإذا انهارت لسبب من الأسباب هذه السلطة القاهرة التي تحفظ للمجتمعات المتقدمة في الغرب والشرق توازنها، فإن الكارثة لكل الإنسانية محققة، خاصة وهي تملك من وسائل التدمير النووي ما يكفي لتدمير أرضين كثيرة.

أين مجتمع الاسلام؟

والسؤال المطروح هو: هل تمثل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ومنها مجتمعنا هنا في السودان، هذا النموذج الذي جاء به الإسلام لحل مشاكل الإنسانية في آخر مراحل تطورها، أفرادا ومجتمعات وعالما؟ والناظر في مجتمع كالمجتمع السوداني يدرك مبلغ المفارقة بين النموذج والواقع. ويدرك معها المدى الذي انتهى إليه المجتمع الإسلامي كواقع تاريخي في القرن العشرين، فهو مجتمع تاريخي محنط قد بتر عن جذوره الفكرية والروحية والاجتماعية، وازداد أمره سوءاً بوصله بجذور مغايرة لجذوره، فلم يتطور تطوراً ذاتياً يتصل فيه ماضيه بحاضره، ولم يكتسب شخصية جديدة من مصادره الجديدة. والقضية التي يواجهها مثل هذا المجتمع ذات شقين: أولهما استنفاذ شخصيته التاريخية التي أصابها العقم والتشويه بسبب الانفصام عن جذورها التاريخية ووصلها

بمصادر مغايرة، ثم وصلها بجذورها الأصلية لتجري في عروقها الدماء وتكتسب مع الزمن الحركة الذاتية الفاعلة، وثانيهما تنظيم لعلاقة بمصادر التأثير المعاصرة بحيث تقوى وتؤكد كل ما هو أصيل وفاعل في شخصية الأمة ولا تضعفه أو تلغيه أو تحل محله.

حل المشاكل ينبع من التصور الاستراتيجي

ولعل أول مشاكل المجتمع السوداني التي يجب أن تعرض على ميزان الإسلام هي قيام مجتمع إسلامي حقيقي في السودان. ولا يكفي في هذا أن نقول إنّ المجتمع السوداني في جملته مجتمع إسلامي صاغته تعاليم الإسلام خلال القرون وترسبت قيمه في معاملات أهله، بل الأجدر أن نذهب إلى أن هذا المجتمع الإسلامي التاريخي رغم أنه وليد الإسلام فهو على أحسن الفروض مجتمع إسلامي بالقوة لا بالفعل. والفرق بين الأمرين كبير، إذ المجتمع الإسلامي بالقوة يحمل في أعماقه كل دواعي التطور لأن يكون مجتمعاًإسلامياً فاعلاً متحركاً متى ما توفرت له الظروف الملائمة للانطلاق والتقدم. ولا يعني هذا أن كل مجتمع إسلامي تاريخي قادر على هذه الحركة والفعالية. فإن الإسلام حركة ذاتية ووعي بالحاضر ولا يفيد فيه كثيرا التقليد الأعمى ولا اجترار الماضي إلاّ بقدر ما يشحذ من العزم على اقتحام تحديات الحياة بدافع من الضمير الاجتماعي الذي صاغته ممارسة العيادة وصقلته معايشة المثل وهي تتحول الى واقع في حياة الناس. وذلك يعني أنه ليس هناك في واقع الأمر مجتمع إسلامي جاهز يؤخذ من بطون الكتب أو دهاليز التاريخ ويوضع أمام الناس فتنصلح أمورهم. بل الأمر عكس ذلك فالإسلام حياة تعايش، وقيم يلتزم بها الناس، وتغيير شامل للشخصية الإنسانية، يكتسب بالجهاد اليومي، ويرتقي بمقدار ما يبذله الناس من ذات أنفسهم عملاً صالحاً من أجل الآخرين، وتضحية في سبيل الصالح العام.

وقد عبر الإسلام عن هذا الوعي الوجودي الشامل بالنيـة وجعلهـا الركن الأساسي الذي ترتكز عليه كل الأعمال الدينية والدنيوية ﴿**إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى**﴾. فليس هناك في الإسلام عمل عفوي أو تقليدي يفعله الإنسان بحكم العادة، بل لا بد فيه من صدق التوجه والقصد والإدراك الشامل بالمعايشة ليكتسب العمل فاعليته، ومن ثم كانت النيات أساس كل الفروض، وإلّا كانت شعائر باطلة لا معنى لها، لأن النفس لم تنفعل بها، ولم تكتسب الوعي الشامل بالكون وخالق الكون بممارستها. ولن يكتسب الفرد والجماعة مثل هذا الوعي الوجودي الغامر الذي يجعل من الفرد رقيباً دائماً على نفسه وعلى الكون من حوله إلّا بالانطلاق من المفهوم الشامل لتوازن الوجود الذي جاء به الإسلام لتنوير النفس الإنسانية، وحثها على إدراك التعادل بين المتناقضات في داخلها للوصول للتعادل الأعظم بين الإنسان ومجتمعه من ناحية، وبينه وبين الكون وخالق الكون من ناحية أخرى. ولا يتم ذلك إلّا بالعلم والعمل به، ومن ثم كانت أول كلمات القرآن اقرأ، وكان كتابه الخالد قرآنا يقرأ بين الناس على مكث لتستنير عقولهم، فتتفجر طاقاتهـم الروحية، فتتغير بها نفوسهم، فتتغير الحياة من حولهم.

ونحن محتاجون في ذلك الى ثورة روحية نعيد بها مفهوم الإسلام في توازن الوجود إلى قلب مجتمعنا التاريخي المحنط. ولن يكون ذلك إلّا بـأن نعكس كل ما هو جار في حياتنا اليوم بأن ننطلق في كل مجالات حياتنا من استراتيجية إسلامية شاملة تكون هي أساس كل نظامنا التربوية والثقافي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بدل هذا الذي يجري على الساحة الوطنية من اتخاذ استراتيجية غربية للتطور الاجتماعي، ثم تطعيمها بما يتيسر من مظاهر إسلامية شكلية، زاعمين أننا نطبق نهج الاسلام بالتدريج ومع تراخي الزمن، ولا يعني هذا أننا ننادي بتطبيق كل نظام الإسلام دفعة واحدة، بل إننا نذهب إلى أن

مجتمع الإسلام الحقيقي غير موجود لا في السودان ولا في غيره من مجتمعات المسلمين، وما نحن في حاجة إليه أولاً أن نزيل كل مخططات المستعمرين التي سعوا بها إلى بتر المسلمين عن إسلامهم في كل مجالات الحياة الفاعلة، فنبدأ الإصلاح من حيث بدأوا التخريب. فنبدأ بالتعليم الذي يرتكز الآن على مفهوم غربي، فنجعله يقوم على استراتيجية إسلامية، مع تطوير فهمنا القاصر لماهية الثقافة الاسلامية، التي لا تعني مجرد الفقه أو الدراسات الدينية الصرف، بل تعني الانفتاح على كل الكون وقراءته قراءة مواجهة باسم الله وعلى هديه كما تنص على ذلك أول آية من القرآن، وهكذا نصل المجتمع ثقافياً بجذور إبداعه، ومن دراسة فكر الإسلام في تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية وما إليها نبتكر من النظم والأجهزة والأساليب ما يجعل من حياة مجتمعنا تعبيراً عن فكرنا وعن ضمائرنا التي تعكس قيم حضارتنا الراقية، فنسترد بالتدريج وحدة الثقافة، ووحدة الشخصية، فنتحرك في عالمنا المعاصر بقدرات لا عهد لنا بها، فيكون تفاعلنا مع مستحدثات العصر أعظم وأكثر فعالية مما هو عليه أمرنا اليوم، إذ أننا لا نميز بين صالح وطالح لانعدام الشخصية المعيارية التي تحدد وجهة التقدم وتستفيد من معطيات العالم المعاصر فائدة عظمى تطور الموروث وتمنحه المزيد من الحياة والفاعلية، مثلما حدث في ماضي أمتنا حين تحددت ملامح شخصيتها الإسلامية، وعاشت قيم إسلامها في واقع حياتها وانطلقت الى العالم الخارجي تأخذ من الثقافات كل ما يطور ما عندها، فاكتسبت في مدى أقل من قرن شخصية عالمية ما تزال البشرية تدين لها بكثير من المكتسبات والمآثر، ولولاها لما بلغت الإنسانية ما بلغته اليوم من تطور وازدهار.

ومثل هذا العمل الاستراتيجي الكبير لا يصلح بالعجلة والتسرع، بل لا بد فيه من التدقيق والتأني والتدرج، والفرق كبير بين ما يجري في عالمنا الإسلامي من جهد لأسلمة مجتمعات المسلمين وبين هذا

الذي نقول. فإن كثيراً مما يجري إغراق في التفصيلات وسعي لتطبيق بعض نظم الإسلام على أرضية غير إسلامية وفي ظروف اجتماعية لا تستمد قيمها من الإسلام، بل من حضارات أخرى فلا بد أن يكتب لها الفشل لأنها زرعت في غير تربتها، ووضعت في مناخ غير مناخها. وما نحن بحاجة إليه ليس الحديث عن تطبيق أحكام الإسلام على مجتمعات رغم إسلامها الشكلي إلّا أنها في حقيقتها غير إسلامية، بل أن نعتبر ما نحن فيه حالة فترة ثانية بعد جاهلية استعمارية بترنا فيها المستعمرون عن منابعنا الثقافية وعن مصادرنا التشريعية والاجتماعية، ولا سبيل إلى اجتياز حالة الفترة الثانية إلّا بما اجتاز به أوائلنا حالة الفترة الأولى، فنبدأ من جديد بتأكيد وجهتنا الإسلامية، ونتعلم أفكارها ونظمها من جديد، ثم نصدر عنها في كل مجالات حياتنا الخاصة والعامة.

ولا يجدي هنا الكلام الكثير عن عدم حاجتنا إلى جهد كبير يبذل، لأن الأساس الإسلامي موجود، والدعوة قد مضى عليها أكثر من أربعة عشر قرنا. ولكننا نقول إن ما نحن محتاجون إليه من جهد الآن أعظم مما احتاج إليه أوائلنا، لأننا نجاهد ظروفا عالمية كلها ضدنا، ونحن في موقف الضعف فكرياً ومادياً وروحياً، والحضارة المعاصرة في موقف القوة المعنوية والمادية رغم انفصامها المريع الذي ذكرناه. ومما يزيد الأمر عسراً أننا لا نجاهد الأعداء الذين يسعون إلى إبادة الحضارة الاسلامية والنظام الإسلامي كنظام خاتم، بل نجاهد من ربّاهم المستعمرون على نهجهم من أبناء المسلمين الذين آلت اليهم أمور المسلمين في معظم بلاد المسلمين بعد زوال حكم الاستعمار المباشر، فكان من هؤلاء من هو أنكى على الإسلام والمسلمين من عدوهم الأصيل الذي كان لا يجاهر بعدائه للإسلام خوف استعداء المسلمين.

اجتياز مرحلة الاستعمار

وأنا أذهب الى القول بأن ما حدث خلال السبعين أو الثمانين سنة الماضية قد أحدث في حياة مجتمعنا وفي حياة معظم المجتمعات المسلمة وضعا جديدا لا نستطيع معه أن نتحدث عن مجتمع مسلم، أو عن حلول إسلامية لقضاياه إلّا ببعض التجوز. والأمر في ذلك أسوأ مما كان عليه الحال في بداية النهضة العربية والإسلامية في القرن الماضي. فان ما كان مطروحا آنذاك كان استجابة المجتمعات الإسلامية الجامدة لتحديات الحضارة الأوربية الصاعدة بصرف النظر عن أشكال ومظاهر تلك الاستجابة واختلافها باختلاف ظروف كل بلد إسلامي. فلم يكن هناك كبير شك في الأرضية الإسلامية المشتركة التي تتم على أساسها الاستجابة، ولا في حرية كل مجتمع في الأخذ والرفض حسب أوضاعه المحلية والعالمية. وبسقوط معظم العالم الإسلامي في نهاية القرن الماضي تحت السيطرة الاستعمارية المباشرة لدول الغرب، تغيرت العلاقة بين حضارة الاسلام والحضارة الغازية، ولم يعد الأمر أمر تأثر واستجابة عفوية، بل وضع المستعمرون في معظم الأحوال حداً للجدل الكبير القائم على الحرية والتبادل المثمر بين الثقافات، وحل معه القهر والإلزام والسعي لإبدال نظام حضاري بأكمله محل نظام حضاري آخر عاشت عليه أمم الإسلام طوال حياتها. وكانت النتيجة وجود نظامين حضاريين في حياة المسلمين: نظام إسلامي يعيش في عقول المسلمين وفي حياتهم التعبدية، ويبرز في بعض معاملاتهم الاجتماعية، ونظام غربي ينتظم كل حياتهم السياسية والاقتصادية والتربوية وكل جوانب حياتهم المعيشية. والنتيجة لكل ذلك هذا العجز والشلل في شخصية المسلم، والفوضى والارتباك في حياة مجتمع المسلمين.

ولا علاج لهذه الثنائية في حياة الفرد والجماعة إلّا برجعة واعية الى الوضع الذي كانت عليه أمتنا في بداية نهضتها في القرن الماضي والانطلاق منه الى المستقبل،

متجاوزين مرحلة التمزق والتفتت الاستعمارية، نقضاً لكل مخططاتها، وتغييراً شاملاً لمناهجها في التربية والثقافة والتوجه الاجتماعي، فنقيم نظاماً تعليمياً جديداً ينطلق من مفاهيم حضارتنا الإسلامية، ونقيم وضعا ثقافيا جديدا نلتزم فيه بالأسس الفكرية التي أرست دعائمها حضارة الاسلام، وكلما تشربنا روح حضارتنا، ودرسنا أفكارها الاقتصادية والسياسية، وسعينا الى ترجمتها ترجمة عصرية، واستنبطنا من الوسائل والأجهزة والمؤسسات ما ينقل روحها، مدركين أن باب الاجتهاد مفتوح، وأن الإسلام نظام متطور يلبي حاجات الإنسان المتغيرة المتطورة، اقتربنا بذلك أكثر من معايشة إسلامنا، وأدركنا أن ما بين الإسلام والمعاصرة من أسباب لا حدود لها إلّا حدود فهمنا للإسلام رسالة الله الخاتمة.

وأنا أذهب الى أن مرحلة التحرر الوطني لم تغير من الصورة كثيراً، بل ضاعفت من غربة الإسلام في حياة المسلمين، وبدل أن يكون الاستقلال الوطني سبيلاً إلى استعادة المسلمين لحياتهم الإسلامية التي أبعدهم عنها المستعمرون، رأينا في كثير من المواطن تأكيدا لما خططه المستعمرون في كل المجالات، واندفاعا في التغريب، وفتحا لتياراته دون حسيب أو رقيب، وكل ذلك أصاب حياة المسلمين بمزيد من العقم والعجز، مما فتح الباب واسعاً أمام اتجاهات متطرفة ما كانت لتبلغ من العنف والتعصب ما بلغت لو أن الذين آلت اليهم أمور المسلمين بعد زوال المستعمرين أدركوا طبيعة المجتمع المسلم وما يجتاح ضمائر المسلمين من تطلع الى أن يكونوا أنفسهم ويعيشوا حضارتهم بعد أن استردوا حريتهم.

ومن ثم فلا بد من وضع حد لهذه الحلقة المفرغة التي يسعى بها من جاءوا في أعقاب المستعمرين لتأكيد ما خططه المستعمرون باسم الأيديولوجية حيناً وباسم العلمانية حيناً آخر، وباسم التحرر من التعصب الديني في أكثر الأحيان. ويقتضينا ذلك التحرك الواسع لتجاوز

سلبيات مرحلة التحرر الوطني، لينتقل تحررنا من مجرد تحرر سياسي تتأكد فيه مخططات الاستعمار، إلى تحرر ثقافي اجتماعي حضاري نعيد به أصالة شخصيتنا القومية، وننطلق من مقوماتنا الحقيقية المرتكزة على أساس حضارة الإسلام التي صاغت الشخصية المسلمة خلال القرون، وأكسبتها ما هي عليه من تماسك رغم تحديات الزمن وصروفه. ولا بد هنا من تأكيد تلك الوحدة العضوية بين الإسلام كعبادة، وبين الإسلام كنظام اجتماعي سياسي، وأن نزيل كثيرا من الأفكار الخاطئة وليدة فترة الانفصام التي تجعل بعض الناس يتحدثون عن الإسلام وكأنهم أوصياء على المسلمين، فليس في الإسلام طبقة دينية تتوسل الى حكم المسلمين بمقدار عبادتها أو حرصها على تطبيق بعض أحكام الإسلام، فليس ذلك هو الإسلام، بل الإسلام وحدة عضوية لا ينفصل فيها دين عن دنيا، ولا صلاة عن عمل صالح، وكل المسلمين سواء في مسئوليتهم عن إسلامهم، ولن نتمكن من تأكيد هذا الفهم العضوي للإسلام الذي يلغي كل دعاوى العلمانية وما يتصل بها من إبعاد للدين عن الدنيا بدعوى المساواة والحرية وما إليها، إلّا بتربية جديدة للفرد المسلم يتشرب فيها روح إسلامه دراسة للقرآن الكريم والسنة المشرفة، في تزاوج وامتزاج بكل المعارف التي تطور الحياة ليحقق بالعلم والإيمان خلافة الله على الأرض.

وغير خاف أن كثيرا من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي يتعرض لها مجتمعنا السوداني كنموذج لكل مجتمعات المسلمين نابعة من التخبط الفكري والاجتماعي الذي يعيشه مجتمعنا. فليس هناك توجه فكري واضح يحكم تصرفاتنا الخاصة والعامة، لأنه ليس هناك معيار موحد نقيس به الأمور، ولذلك يهدم بعضنا ما يبنيه الآخر، لأن كلاً منا ينطلق من مفاهيم للعمل العام مغايرة للمفاهيم التي ينطلق منها فرد أو جهاز آخر، ولهذا السبب عجزت الدولة عن ملاحقة التطور الاجتماعي الكاسح الذي حدث في

الأعوام الاخيرة بفعل تكاثر الثروات في أيدي الناس، وانفتاح آفاق التطور المادي بفعل المشاريع الإنمائية والمعيشية التي جدت في الأعوام الأخيرة، ولم يكن لدى الدولة خطة فاعلة للتنمية الأخلاقية والاجتماعية تواكب خطتها للتنمية المادية، رغم إيماننا بصعوبة ملاحقة التطور المادي في كل جوانبه مهما كانت فعالية الخطة الفكرية والاجتماعية، ولكن ما لا يدرك جله لا يترك كله. ولا سبيل لمعالجة هذا الخلل الكبير في تطورنا العام إلّا بالارتكاز إلى استراتيجية فكرية وثقافية نابعة من فهم عميق لمقومات حضارتنا الإسلامية نبني بها شخصية الفرد السوداني بناء ينسجم فيه فكره وضميره مع سلوكه العام والخاص، وبذلك تتكامل شخصيته، ويتواءم مع مجتمعه، وتنتفي من حياته كثير من مظاهر السلبية والتفسخ التي تفسد حياة مجتمعنا، وتحيل إنجازه المادي الى أدوات هدم ناسفة في أيدي من لا ضمير لهم ولا وازع.

ولعل مما يجعل من كثير من مشاكل مجتمعنا عقبات يصعب تخطيها أنها مشاكل حقيقية لم نواجهها بما عندنا من أسباب حلها، بل سعينا الى إيجاد الحلول لها بما عند الآخرين من أسباب، فعجزنا عن مواجهتها وتفاقمت آثارها. ومتى نسبنا هذه المشاكل الى الإطار العام لحضارة المجتمع الأصلية استبانت حلولها، وسهل على الناس القضاء عليها. وكلما توحدت نظرة المجتمع باكتسابه المزيد من مظاهر شخصيته القومية اتضحت أمامه الأمور، وسهل عليه حل المشاكل، لأنه يقيسها بمعيار الذات لا بمعايير الآخرين.

ومن الواضح أن كثيراً من مشاكل مجتمعات المسلمين ناجمة عن بعدهم عن مقومات حياتهم الإسلامية، وسعيهم لإيجاد الحلول لهذه المشاكل بمعايير حضارة الغرب المختلفة عن حضارتهم، فيبتعدون أكثر عن حقيقة أنفسهم، ويزداد استفحال المشاكل في واقع حياتهم. وكلما تراخى بهم الزمن، واستفحلت مشاكلهم، واضطربت حياتهم، بعدت

الشقة بينهم وبين إسلامهم، وكثر الحديث بينهم عن قدرة الاسلام على مواجهة ما يستجد في حياتهم من تطور. وكل هذا الحديث يتم من منظور حضارة أخرى مصادمة في كثير من جوانبها لحضارة الإسلام ونظامه المعطل في واقع حياة المسلمين. ولا حاجة إلى القول بأن الإسلام بريء مما ينسبونه إليه من عجز عن مواجهة تحديات التطور، لأنه لم يحكّم فيها لقرون طويلة كان فيها الإسلام إما جامداً في حياة المسلمين الجامدة في القرون الماضية، وإما معطلاً في وجود المسلمين حيث تحركت مجتمعاتهم تحت سيطرة المستعمرين في العصور الحديثة، وفي كلتا الحالتين لم تتح للنظام الإسلامي الفرصة للتطبيق لندرك إن كان قادرا على حل مشاكل المسلمين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية أم لا.

ثم إن أهم من ذلك كله أن الاسلام في تشريعاته وأحكامه ليس نظاماً جامداً يتوارثه الخلف عن السلف، ويسعون إلى حل كل مشاكل الحياة في كل عصورها بمعادلات جاهزة تصلح لكل زمان ومكان دون كبير عناء، ولو كان الأمر كذلك لما كانت هناك حاجة الى تنوع أصول الشريعة، وتأكيد حق الاجتهاد، ولاكتفى الناس بنص القرآن دون حاجة الى هذه المذاهب الكثيرة التي اتسعت باتساع حياة المسلمين وتغير أحوالهم، وتنوع بيئاتهم، واختلاف أزمانهم. والعبرة في كل ذلك أن الاسلام يتسع باتساع حياة المسلمين ويضيق بضيقها. كلما ازدهرت هذه الحياة ازدهر الاجتهاد في الأحكام لتستوعب كل المتغيرات التي لم يفكر فيها الأقدمون، ولو كانت حياة المسلمين مستمرة في التطور والازدهار لما وقف الناس هذه الوقفة الطويلة الرتيبة عند هذه المذاهب الفقهية التي عبرت عن حال الناس في زمانها، ولا يمكنها بحال أن تعبر في كل تفاصيلها عن كل ما طرأ على حياة المسلمين من تحول في ما استجد من أزمان، كما تشهد بذلك الفتاوى وأحكام

القضاء، مما يتطلب موالاة الاجتهاد، وتطوير الأحكام، لتلائم حياة الناس المتغيرة المتجددة، والإسلام في كل ذلك يتسع إهابه ويكتسب حياة جديدة بالتصاقه بالحياة، وتزداد حيويته بازدياد إعمال العقول في أسسه وتفريعاته، والسعي الحثيث لوصلها بحركة الحياة اللاهثة، فتزداد فعاليتها مع الزمن، وتتضاعف قدرتها على مجابهة التحدي.

ولأن كل العقول المفكرة في كل مجالات الحياة الإسلامية كانت تتخذ من إسلامها القاعدة المشتركة للانطلاق في آفاق العلم والمعرفة وتسخر علمها لتطوير حياة الناس، ازدهرت الحياة وازدهر الإسلام فقهاً، وعلماً، حتى أضحى أعظم حضارة عالمية في مدى مائة عام فقط. ولأن كل العقول المفكرة في مجتمعات المسلمين انصرفت في العصور الحديثة عن إسلامها، ولم تعد تجيل فيه البحث والنظر، تقلص الإسلام من نظام عالمي يشمل بين جنبيه كل ما يطور الدين والدنيا، إلى نظام تعبدي لا يتعدى علاقة الإنسان بربه، مثل الوضع الديني القديم الذي جاء الإسلام أصلاً لاصلاحه والحلول محله، وتقلصت بالتالي عقول المسلمين، لأنها تسعى الى الخبط في غير عالمها، وتتغذى بغذاء من غير تربتها، فتزداد مع الزمن تقلصاً وعقماً، وذلك ما يريده لنا المستعمرون، فلا نبلغ ما عندهم ولا نطور ما عندنا.

الوعي الوجودي بالاسلام

وفي كل ذلك إشارة الى أن ما يبدو لنا وكأنه قصور في الإسلام إنما هو قصور في المسلمين أنفسهم الذين فقدوا ما عندهم وكادوا أن يذوبوا في غمار الآخرين، فتوالت عليهم النكبات، وتعاورتهم المشاكل، واستضعفهم أعداؤهم، وطمع فيهم كل من كان أهون الناس. وما ذلك إلا لأنهم نسوا الله فأنساهم أنفسهم، وغابت عنهم الحقيقة الباقية التي ذكرها الله في المسلمين ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس**

تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾. ولأن الاسلام ضاع في حياتهم فلم يأمروا بمعروف ولم ينهوا عن منكر وأشركوا في إيمانهم بالله ما ليس منه، فإنهم ارتدوا إلى وضع سقط فيه الإسلام عن حياتهم وفقد فاعليته في وجودهم، وإن كانوا مسلمين بالاسم. وفي ذلك ما فيه من تأكيد لحقيقة أن الإسلام ليس تقليداً، ولا وراثة، ولا تاريخاً، وإنما هو جهد وعمل، والتزام دائم متواصل واع بما جاء به الإسلام من أفكار وقيم، لا يغني فيه ماض عن حاضر، ولا يرثه خلف عن سلف، وإنما هو حياة يومية متجددة بالجهاد والنضال، ليحقق المسلم إسلامه في كل لحظة، ويراقب ربه في كل لمحة، وما العبادة إلّا شحذ لهذه المراقبة، وتوجيه دائم لها، ليكون الإنسان على وعي دائم باسلامه وإيمانه الذي هو مهدد في كل لحظة من لحظات الحياة بتحديات الحياة، ولا بد من المحافظة عليه بمزيد من الجهاد واليقظة وإلّا فقد الإنسان روحه أمام متع الحياة ومغرياتها التي امتحنه الله بها ليزداد حرصا على إسلامه وايمانه، الذي لا بد أن ينعكس صدقه على الحياة عملا صالحا وخيرا عميماً، وإلّا كانت العبادة حركات زائفة لا معنى لها ولا مدلول، لأن الدين المعاملة، ولأن الايمان ما صدقه العمل، والمسلم الحق من سلم المسلمون من لسانه ويده، بذلك وحده يكون الإسلام في كل أحكامه وقيمه برنامج عمل للفرد وللجماعة، يحققه الأفراد في حياتهم الخاصة تخلقاً بأخلاقه، وامتثالا لأوامره، وامتناعا عن نواهيه، فيتحقق السلام الاجتماعي براً بين الناس، وتكاتفا وتراحما، لا يرعى الناس ما بينهم خوف القانون والسلطان، وإنما يفعلونه بدافع من الضمير، والإيمان، لأنهم ربوا على حياة الإسلام التي يتحول فيها القانون الى سلوك أخلاقي ومنهج فكري يتدارسه الناس كثقافة عامة ويلتزمون به كمعيار خاص للسلوك، ولا يحتاجون في ذلك للمحاكم أو تدخل السلطان، وبذلك تنتفي من حياة المسلمين كثير من مظاهر الإجرام التي تستشري في المجتمعات المادية التي تغذي أطماع الأفراد

وليس لها من رادع خلقي يحفظ على الناس حقوقهم إلا سلطة القانون وردع السلطان.

ولهذا السبب كان المجتمع المسلم مجتمعاً جماعياً بالضرورة، يتماسك أفراده ويتعاونون بحكم هذه التربية الاجتماعية التي ترسخها في قلوبهم تعاليم الإسلام، فيبقى المجتمع قوياً متماسكاً وإن سقطت أجهزة الدولة وانتهى سلطان القانون، لأن القانون لا ينبع من الخارج وإنما ينبثق من الداخل، من ضمير كل فرد مسلم. وهذا مفهوم يقلب مفهوم حضارة الغرب في تربية الفرد وفي تنظيم حياة الجماعة رأسا على عقب، وهو الجديد الذي جاء به الإسلام، كما أسلفنا، لحل مشاكل الإنسانية في مراحل تطورها الخاتمة بخلق (الفرد ــ المجتمع) الذي هو وحده الكفيل بمواجهة تحديات مجتمع الاستهلاك، الذي يطور فيه العلم إمكانيات الإنسان إلى الحد الذي يصبح فيه التطور المادي إهداراً لكل ما هو إنساني في الإنسان. ولا سبيل لمعالجة أزمة الإنسان فيه إلّا ببناء روحي جديد للإنسان، تتنقل بمقتضاه قيم الجماعة التي هي قيم الدين إلى ضمير الفرد كما قلنا، فيتعالى بذلك الإنسان على الحيوان في كيانه، ويخضع التطور التقني والمادي لمصلحة الإنسان لا لدماره، لأن عقل الإنسان وضميره أصبح الموجه للتطور لا شهواته وغرائزه التي لا تشبع ولا ترتوي.

خاتمة القول وجماعه أننا محتاجون لانقلاب فكري شامل ننتقل به من مرحلة الثورة السياسية التي حققنا بها الاستقلال، إلى مرحلة الثورة الحضارية التي نحقق بها مضمون الاستقلال الحقيقي، بأن يسترد الشعب شخصيته القومية المرتكزة على قيم حضارته. وهي حضارة شاملة تنظم كل مجالات الحياة في يسر ومرونة، وتحتاج منا الى الدراسة الواسعة المبرمجة في كل مراحلنا الدراسية من الروضة الى الجامعة، ومن خلالها ندرس كل المعارف الحديثة، فنلم بحضارتنا ونتشرب

روحها، ونلم بمعارف العصر من خلال منظور هذه الحضارة وقيمها، بدل هذا الذي نفعله الآن بأن ندرس كل معارف العصر من خلال منظور حضارة الغرب، وندرس أطرافا واهية من حضارتنا من خلال المنظور الغربي، فندور في الحلقة المفرغة التي أوقعنا فيها كيد المستعمرين. ولا يعني ذلك أننا ندرس حضارتين، مما لا يتسع له عمر الفرد ولا الجماعة، وإنما الأمر تأكيد استراتيجية بعينها، متى ما قبلناها اتحدت نظرتنا للوجود، وتناولنا كل المعارف من منظورها. فاذا تقبلنا الاستراتيجية الإسلامية نهجا، تناولنا قضايا الحياة ومعارفها من منظورها العام، دون أن يحدّ ذلك من تخصص المتخصصين في كل فروع المعرفة المادية والفلسفية والتكنولوجية، خاصة وأن حضارة الإسلام ليست علوم الدين وحدها، بل هي علوم الدنيا أيضا، ومتى أدرك الفرد المسلم ذلك القدر المشترك من الثقافة الدينية اللازمة لبناء شخصيته وتوجيه قدراته، تخصص ما شاء له التخصص في العلوم الفنية والتكنولوجية والإنسانية على اختلاف ألوانها. ومما يسهل الأمر أن الاتفاق على التوجه العام للمجتمع يؤثر تأثيرا مباشرا على كل خلايا المجتمع، فتستجيب طوعا وعفوا لداعي هذا التوجه، وينعكس ذلك على حركة المجتمع، فتستجيب تلقائيا لحاديه دون الحاجة إلى الانتظار طويلا حتى يتعلم جميع الناس أفكار الإسلام، ويتربوا على قيمه. وهذا القول يبطل الدعاوى التي يتشدّق بها بعض أعداء الاسلام الذين يسعون إلى إجهاضه حين يزعمون أنهم بحاجة الى خلق المسلمين أولا، ثم تطبيق الإسلام عليهم، ويقفون عند هذا الحد، فلا يضعون الاستراتيجية التي تحقق خلق المسلمين الجديرين بتطبيق الإسلام عليهم، وهم ينسون أن خلق المسلم هو في ذات الوقت خلق للتطبيق.

إن السودان الذي بدأ تحركه نحو إرساء هذه الاستراتيجية الفكرية الإسلامية كحل لمشاكل المسلمين بل لمشاكل الانسانية جمعاء في

هذا الطور من حياة البشرية، لمطالب أكثر من أي وقت مضى بالسير الحثيث لوضع هذه الاستراتيجية موضع التنفيذ الفوري، نقلاً لمجتمعنا من مرحلة الاستلاب والتخبط والتبعية للمستعمرين، الى مرحلة الاستعلاء والأصالة والصدور عن الذات، وبذلك يفتح السودان السبيل أمام عالمه الاسلامي وعالمه الثالث الذي سعى المستعمرون لتجريده من ثقافاته القومية والى تحطيم شخصيات شعوبه المتميزة، ليتم لهم الاستعمار الثقافي فيواصلوا استعمارهم على الزمن. ومتى استبان الناس سبيلهم وجدوا لكل مشكلة حلها في إطار نظامهم الإسلامي المنفتح على معطيات العالم من حولهم، وهم لا يحققون بذلك أنفسهم فحسب، بل يحققون ما هو أعظم من ذلك، وهو تحقيق قوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾. صدق الله العظيم..

مؤسسات التعليم الديني في السودان*

— ١ —

التطور التاريخي حتى نهاية الحكم التركي

البذور التاريخية

ارتبط التعليم عامة في كل بلاد الإسلام بالدين، لأن دين الاسلام دون سواه من الأديان جعل طلب العلم فريضة على معتنقيه وكانت أول كلمة تنزل على رسوله « اقرأ »، وسمي كتابه المقدس « قرآنا » يقرأ على الناس، وقد اقتضت ضرورات التعبد تعلم القرآن وحفظه وقراءته فكان القرآن المحور الذي دارت عليه فروع العلم المختلفة في قرون الاسلام الأولى، وظل ذلك ديدن المسلمين في كل اقطارهم في القرون اللاحقة وقد تركز ذلك في المساجد وما يتصل بها من مؤسسات اختلفت باختلاف البيئات.

* دراسة قام بها المؤلف بطلب من الجهاز العربي لمحو الأمية وتعليم الكبار التابع للمنظمة العربية للتربية والتعليم والثقافة والعلوم ضمن مشروع « تنمية مساهمات مؤسسات التعليم الديني التقليدية في إطار المواجهة الشاملة للأمية »، ١٩٨٥ م.

والمتتبع لتاريخ التعليم الديني في السودان يلمح أول بوادره في ذلك المسجد القديم بدنقلا الذي ورد ذكره في معاهدة « البقط » المشهورة التي عقدها عبد الله بن سعد بن أبي السرح مع عظيم النوبة سنة ٣١ هـ، حيث قال « وعليكم حفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم ولا تمنعوا منه مصليا، وعليكم كنسه وإسراجه وتكريمه.... (فإن) تعرضتم للمسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم بهدم.... فقد برئت منكم هذه الهدنة والأمان... »[(١)]. ومع تدفق الأمواج العربية إلى سهول السودان وبواديه وحواضره في ما تلا من قرون اتسعت حركة بناء المساجد وملحقاتها التعليمية. وبسقوط دولة النوبة المسيحية المسماة بالمقرّة وعاصمتها دنقلا حوالي ١٣١٧ م، وسقوط الدولة النوبية المسيحية الأخرى المسماة بعلوة وتدمير عاصمتها سوبا بالقرب من الخرطوم عاصمة السودان الحالية عام ٩١٠ هـ / ١٥٠٥ م وقيام دولة الفونج الإسلامية وعاصمتها سنار، ازدهرت حركة التعليم الديني في كثير من انحاء السودان وارتبط نموها وتطورها بأسماء عدد من السلاطين والحكام والعلماء والدعاة والمتصوفة من داخل السودان وخارجه. ومن الملاحظ أن مراكز الحضارة والعلم في العهود السابقة ظلت على وجه العموم تقوم بوظيفة مماثلة في تنمية وتطوير الثقافة العربية الإسلامية في هذه الفترة، ففي شمال السودان حيث ازدهرت مملكة نبتا وبعدها مملكة المقرّة المسيحية كان لمنطقة دنقلا ومنطقة كبوشية (شندي) دورهما الحضاري، وقد استمر هذا الدور في العهد الاسلامي حيث نجد بواكير الثقافة العربية الاسلامية في منطقة دنقلا ومنطقة قوز العلم بشندي اللتين كانتا منارتين للتعليم الاسلامي مثلما كانتا حاضرتين لمملكتي المقرة ونبتا في ماضيهما. ويصدق الأمر في وسط السودان حيث حلّت الحلفاية وما جاورها

---

(١) المقريزي: الخطط ٣٢٣/١، وانظر ايضا عبد العزيز أمين عبد المجيد: التربية في السودان ٤/٣.

محل سوبا حملاً لشعلة الثقافة التي انتظمت سهوب الجزيرة والنيل الأزرق حيث سنار عاصمة الفونج، ومثل ذلك يقال عن كردفان ودارفور.

مملكة الفونج

وقد كان قيام مملكة الفونج بسنار وتابعتها مشيخة العبدلاب بقرّي فحلفاية الملوك وقيام غيرهما من الممالك والسلطنات في مختلف أنحاء السودان منذ بداية القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي إيذانا بغلبة الثقافة العربية الإسلامية التي ظلت تنتشر مثلها مثل العنصر العربي، منذ السنوات الأولى للإسلام كما رأينا. وتبرز إلى سطح الحياة العامة أعداد كبيرة من مدارس القرآن في أجزاء كثيرة من مجرى النيل وأوديته في هذه الفترة بالذات كما يستشف من كتاب طبقات ود ضيف الله[2] وكتاب تاريخ ملوك السودان وأقاليمه[3] اللذين سجلا بعض أحداث دولة الفونج. وليس من اليسير قبول ما ذهب اليه ابن ضيف الله من أنه « لم يشتهر في تلك البلاد مدرسة علم ولا قرآن »[4] حتى قيام دولة الفونج، لأننا نرى أعدادا كبيرة من هذه المدارس تطفو على سطح الحياة مع قيام هذه الدولة، ونرى أعدادا كبيرة من أهل السودان ومن خارجه يتصدرون الحياة العلمية والدينية مما يوحي بأن ما حدث أيام الفونج إنما كان وليد تطور بعيد المدى آتى ثماره مع ظهور الفونج. وقد ذكر الشيخ إبراهيم ود عبد الدافع أنه كان بالجهة الشرقية من النيل (جهة الجزيرة والنيل الازرق) أولاد عون الله السبعة في أيام العنج أي النوبة، وكان أحدهم المسمى بالضرير

---

(٢) ود ضيف الله: الطبقات ٤٠، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٧٣، ٧٧، ٨٠، ٩٧، ١٠١، ١١٣.

(٣) ابراهيم عبد الدافع وآخرون، كتاب تاريخ ملوك السودان وأقاليمه ٥، ٦، ٢٦.

(٤) الطبقات ٤٠.

قاضيا في مدة العنج قبل ظهور الفونج، وقبورهم بنواحي ود أبي حليمة (شمال الخرطوم بحري) ظاهرة، وأن الشيخ إدريس ود الأرباب كانت ولادته في ثلاث عشرة بعد التسعمائة، وكان يقرأ القرآن عند ولد بندار قدام الحلفاية[٥] والشيخ البنداري هذا أصله من الشام وكان معاصرا للشيخ حمد ولد زروق الذي قدم من اليمن وهو شريف من أهالي حضرموت.

والواقع أن مدارس النوبة السفلى في دنقلا أقدم بكثير من مدارس النوبة العليا والجزيرة، وتذكر المصادر وصول الشيخ غلام الله ابن عايد من اليمن إلى دنقلا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر[٦] ولا ننسى أن سقوط دولة المقرة المسيحية التي كانت عاصمتها دنقلا كان في بداية القرن الرابع عشر وأن ملكها أسلم حوالي ٧١٦ هـ / ١٣١٧ م[٧] وذلك قبل قيام الفونج بحوالي القرنين من الزمان. بل إن ما ذكره ود ضيف الله من أن الشيخ محمود العركي أول من نشر العلم في السودان في بداية دولة الفونج في جهة النيل الابيض[٨] يحتاج إلى مراجعة فإن محمود العركي هذا قد درس العلم في الأزهر الشريف وكان من معلميه الشيخ شمس الدين اللقاني (٨٥٧ ــ ٩٣٥ هـ) وأخوه ناصر الدين اللقاني (٨٧٣ ــ ٩٥٨ هـ)[٩]، ومن ذلك يتضح أنه كان من أوائل السودانيين الذين تلقوا العلم في الأزهر وهو دليل على أنه كان قبل ذلك تعلم في السودان ثم انتقل إلى الأزهر لمواصلة تعليمه.

---

(٥) تاريخ ملوك السودان ١.
(٦) ماكمايكل: تاريخ العرب في السودان ٢/٣٥
(٧) يوسف فضل حسن: العرب والسودان.
(٨) الطبقات ٤٠.
(٩) التربية في السودان ١/٥٨.

ومن الواضح أن منطقة دنقلا التي شهدت أول مسجد في العام الثلاثين من الهجرة كانت المركز الأساسي للتعليم الاسلامي في السودان وقد بدأ اثرها يظهر مع سقوط دولة النوبة في المقرة التي كانت عاصمتها دنقلا وإسلام ملكها في بداية القرن الرابع عشر الميلادي، ومما يدل على مكانتها العلمية مجيء العلماء إليها من مختلف انحاء العالم الإسلامي مثل الشيخ غلام الله بن عايد في منتصف القرن الرابع عشر وكان من أحفاده إبراهيم البولاد أحد أولاد جابر الأربعة المشهورين بالعلم وقد درس هذا بالأزهر الشريف على الشيخ البنوفري (توفي في حدود سنة ٩٩٨ هـ) وهو أول من درس مختصر خليل المالكي ببلاد الفونج[١٠]. ومن ثم لا عجب إن رأينا ثمار مدارس دنقلا التي سبقت قيام الفونج بحوالي القرنين تؤتي ثمارها وينتشر علماؤها في مختلف أنحاء السودان على أيام دولة الفونج.

وفي أيام الفونج اتسع مجال التعليم الديني بوفود أعداد كبيرة من العلماء والمتصوفة من خارج السودان مثل الشيخ محمد القناوي المصري المالكي الذي دخل سنار وأربجي ثم أقام ببربر وبنى بها مسجدا قام فيه بتدريس الفقه والعقائد والنحو وسائر العلوم، وكان من تلاميذه محمد بن سوار الذهب من أهل دنقلا فقرأ عليه العقائد والمنطق وعلوم القرآن[١١]،ومنهم الشيخ محمد بن علي بن قرم الشافعي الذي استقر أيضا ببربر وكان ذلك حوالي ٩٧٠ هـ ومن تلاميذه القاضي دشين قاضي اربجي الذي تولى القضاء في عهد الشيخ عجيب المانجلك بأمر من الملك دكين (٩٧٠ ــ ٩٨٥ هـ). وفي هذه الفترة وصل الى السودان شيخ من شيوخ الصوفية اسمه تاج الدين البهاري البغدادي من خلفاء الشيخ عبد القادر الجيلاني (٤٧١ ــ ٥٦١ هـ) وعن

---

(١٠) الطبقات ٤٥.

(١١) نفسه ٣٤٧.

طريقه انتشرت الطريقة القادرية في السودان وعن طريق دنقلا وسنار انتشر العلم في كردفان ودارفور.

وظل العلم تتسع دوائره في مختلف انحاء السودان حتى سقوط دولة الفونج وقيام الحكم التركي في السودان عام ١٨٢١ م.

العهد التركي

لم يتدخل محمد علي باشا في امر التعليم الديني في السودان بل ترك الناس « واشتغالهم بما ألقوه من العلوم الشرعية شغل رغبة واجتهاد ولهم مآثر عظيمة في حسن التعلم والتعليم »[١٢] وارسل ثلاثة من نخبة العلماء: القاضي محمد الاسيوطي الحنفي، والسيد احمد البقلي الشافعي، والشيخ احمد السلاوي المالكي، حتى يكون لكل مذهب شيخه الذي يفتي فيه. وقد استجاب لطلب قاضي دنقلا وعلمائها باقامة جامع ومدرسة لتعليم القرآن ملحقة به كما اقام مسجدا لتعليم العلم بكترانج[١٣] ويبدو ان اقبال ابناء السودان على التعليم بالازهر أدى الى انشاء الرواق السناري بالازهر عام ١٢٦٣ هـ (١٨٤٦ م) بأمر محمد علي[١٤] وفي عهد اسماعيل ازدهرت حياة المساجد والخلاوى بفضل ما كان يقدمه الخديوي من دعم ومعونة لاصلاحها وبنائها والانفاق على شيوخها، ومنذ عهد سعيد بدأ المصريون في انشاء عدد من المدارس المدنية وكان ذلك بداية الازدواجية في التعليم التي بلغت مداها في عهد الحكم الثنائي الانجليزي المصري. ومن الواضح انه رغم ادخال التعليم المدني في العهد التركي فقد ظل هامشيا ضعيف الاثر لانه لم تكن له وظيفة

(١٢) رفاعة رافع الطهطاوي: مناهج الالباب المصرية ٢٥٢.

(١٣) التربية في السودان ١٤/٢ــ١٥.

(١٤) نفسه ١٩/٢.

واضحة في حياة المجتمع في حين كان للتعليم التقليدي وظيفة يحس بها الناس في حياتهم ولذلك كانت له الغلبة، وحين جاءت المهدية كان هذا التعليم المدني قد اندثر عمليا قبل ان تقضي عليه المهدية (انظر الملحق (٢) لاهم مساجد العلم وخلاويه عند ظهور المهدية).

— ٢ —

السياسات وتطور المؤسسات منذ المهدية

ايام المهدية

رغم الاضطراب في حياة الناس العامة والخاصة من جراء الحروب ايام الثورة المهدية فقد كان للمهدي ولخليفته من بعده عناية خاصة بتعليم القرآن، بل ان المهدي[١٥] والخليفة من بعده قد جعل تعليم القرآن الزاميا كما يفهم مما اورده عنه ابراهيم فوزي[١٦]. وكان التعليم في هذه الفترة وقفا على حفظ القرآن الكريم وراتب المهدي. ولا بد ان سياسة المهدي الرامية الى الغاء المذاهب الفقهية وتعدد الطرق الصوفية قد قلص من نشاط الخلاوى.

عهد الحكم الثنائي

وباستيلاء الانجليز على السودان وتوقيعهم مع المصريين اتفاقية ١٨٩٩ م كان من اول ما اهتموا به السياسة التعليمية، وقد هدتهم تجربتهم

---

(١٥) مكي شبيكة: السودان في قرن ٢٦٦.

(١٦) ابراهيم فوزي: السودان بين يدي غردون وكتشنر ٢/٣١١/٣١٢.

في الهند وفي مصر إلى تجاوز نظام التعليم الديني التقليدي، واقامة نظام تعليمي بديل لا يقوم على تطوير القديم الا في أضيق الحدود[١٧] وكان من رأي كرومر الذي أشرف على هذه السياسة في مصر والسودان ان هذا النظام التعليمي الذي «كان يقوم اساسا على دراسة القرآن من شأنه ان يثير الحماس الديني والتعصب»، وكان رأيه ان يقتصر هذا التعليم الديني متى ما سمحوا به على المعلومات الاولية في الدين الاسلامي ولا لزوم لاي زيادة على ذلك. وكان على يقين من ان الخلاوى الموجودة لن يستفاد منها في تطوير التعليم[١٨]. واوردت تقارير المديرين الانجليز اسماء المئات من الخلاوى التي كانت منتشرة في انحاء البلاد ويرتكز عليها تعليم الناس. ولكن المستر كاري المسئول عن التعليم تحت ونجت رفض تخصيص اعانة مالية لتلك الخلاوي كما رفض انشاء نظام لتفتيشها محتميا بصعوبة التنفيذ، وحاول تحويل بعضها الى كتاتيب نموذجية ودفع اعانات شهرية لعدد قليل منها لتشجيع مشايخ الخلاوى على ادخال المواد العلمية في المقررات وذلك بعد التشاور مع المديرين[١٩] وقد كان اتجاه كرومر ان تُلطَّف دراسة القرآن بتدريس مواد علمانية مثل الحساب[٢٠]. وبذلك شجع الانجليز عددا قليلا من هذه الخلاوي النموذجية المعانة الى جانب نظام الكتاتيب الذي يقوم على تدريس العلوم الحديثة مع قليل من التعليم الديني وهو النظام الذي ساد في نهاية المطاف. وقد كانت هذه الخلاوى النموذجية مصدرا لتخريج الطلاب الذين رشحوا فيما بعد للالتحاق بكلية تدريب

---

(١٧) عبد المجيد عابدين: تاريخ الثقافة العربية في السودان ٢٢٦.

(١٨) خطاب كرومر الى السير غورست ١٢ نوفمبر ١٩٠٨ وانظر محمد عمر بشير: تطور التعليم في السودان ٦٥.

(١٩) محمد عمر بشير: تطور، ٧٢.

(٢٠) كرومر: مصر الحديثة ٥٣٤. محمد عمر بشير ٦٦.

المعلمين ليصبحوا معلمين أو قضاة شرعيين والتحق بعض خريجي الخلاوى بالمدرسة الصناعية بام درمان للعمل كفنيين.

وكان المعهد العلمي بجامع امدرمان الكبير مركزا للتعليم الديني في مواجهة كلية غردون التذكارية التي اقامها الانجليز عام ١٩٠٢. وقد عين الحاكم العام عام ١٩٠١ لجنة من عشرة علماء ورئيس للاشراف على هذا المعهد وتقديم التوصية للحكومة فيما يتعلق بتعيين العلماء بالجامع وتدريس الشريعة الغراء[٢١]. وفي عام ١٩١٢ عين الشيخ ابو القاسم هاشم شيخا للمعهد بعد وفاة رئيسه السابق الشيخ محمد البدوي واعيد تنظيم التعليم فيه بمقتضي (لوائح تعليم المعرفة الاسلامية في معهد المشيخة العالمية بامدرمان والخرطوم والجوامع في المديريات والمراكز) التي صدرت بموافقة الحاكم العام، واصبحت الدراسة في المعهد في عهده الجديد على ثلاث مراحل تنتهي كل منها بشهادة وهي الابتدائية والاهلية والعالمية، واضيفت علوم الحساب والانشاء العربي والاملاء لمقرراته، واوكلت ادارته للمصلحة القضائية وكان ينفق عليه من الخزانة العامة[٢٢].

وفي الاعوام التي تلت ١٩١٠ م اخذ الحكام العسكريون يتوارون عن المسرح وبدأت الحكومة تنظر الى الخلاوى كنظام مفيد لحياة الناس وكجزء ضروري من نظام التعليم، ولم تعد الخلوة جزءا من الكتّاب بل أصبحت نظاما مستقلا لاداء رسالة خاصة في الحياة الاجتماعية في القرية أو القبيلة واعترفت بها الحكومة كمدرسة تهدف الى خدمة المجتمع في الريف وتزود المواطنين بقدر بسيط من القراءة والكتابة ومبادئ الحساب[٢٣] وأُنشِيءَ قسم خاص لتفتيش الخلاوى في مصلحة

(٢١) حسن مدثر: ماضي المعهد العلمي في مجلة معهد أمدرمان ٢٥ يناير ١٩٦٣ ص ٣١ــ٣٨.
(٢٢) حكومة السودان مذكرة عن معهد امدرمان العلمي، المصلحة القضائية ١٩٤٦.
(٢٣) محمد عمر بشير: تطور ١٢٥ــ١٢٧.

المعارف وخصصت مرتبات للشيوخ كما تم اعداد مركز لتدريب فقهاء الخلاوى في عواصم المديريات، وفي عام ١٩٢٧ بدأت الخلاوى تمد المدارس الاولية بالتلاميذ وكنتيجة للسياسة الجديدة ارتفع عدد الخلاوى المعانة من ٦ عام ١٩١٨ الى ٤٠٠ عام ١٩٢٧ الى ٤٨٩ عام ١٩٢٨ الى ٧٦٨ عام ١٩٣٠.

وفي الواقع ان زيادة عدد الخلاوى ادى الى توقف الزيادة في المدارس الاولية أو الكتاتيب، ففي عام ١٩٢٠ كانت هناك ٨٠ مدرسة أولية ظلت كما هي الى عام ١٩٢٨ الا ان عدد طلابها ارتفع من ٧٠٠٠ الى ٧٨٢٧[٢٤]. وفي عام ١٩٣٤ اوقفت اعانات الخلاوى غير الناجحة وسميت الخلاوى المعانة الخلاوى النظامية، وبُدِىءَ في تأسيس مدارس صغرى، وقد جاء في تقرير لجنة (ونتر) بتاريخ ٧ مارس ١٩٣٥ (توجد في المنطقة الاسلامية في المدن والقرى والبوادي اكثر من ١٥٠٠ خلوة ومدرسة قرآن يؤمها ٦٠,٠٠٠ (ستون الف) تلميذ ويحتمل وجود ٢٥٠,٠٠٠ (مائتين وخمسين الف) طفل بين سن ٦ وسن ١٢ سنة في المديريات الشمالية، ويدير الخلوة شيخ، وهو يتولى منصبه بالوراثة، وكانت الخلوة تعتبر معهدا قوميا تقليديا اصيلا وكان هدفها الاساسي تحفيظ وقراءة القرآن والتحضير للثقافة الدينية، فالقراءة والكتابة والحساب التي تقوم بها الخلوة بصورة بسيطة تعتبر امرا ثانويا) (دار الوثائق المركزية) واشار التقرير الى ما اسلفنا القول فيه من اعانة الحكومة لـ ٦٨٩ خلوة يؤمها ٢٥٠٠ طالب بمبلغ ٨٩٧٧ جنيه سنويا، وبسبب تلك المدفوعات نظر الناس، لهؤلاء الفقهاء على انهم موظفون في حكومة السودان[٢٥]. والواقع أن بوادر النجاح التي أحرزتها الخلوة المعانة مما نافس الكتاتيب الحكومية هو السبب

---

(٢٤) ملف حكومي / رقم: ١ /SGA / File EH. 17. Al ص ٤.

(٢٥) نفس المصدر.

وراء السياسة التي اتبعت منذ عام ١٩٣٠ بالعدول مرة أخرى عن الخلوة والتوسع في تأسيس المدارس الصغرى كمنافس للخلوة.

وفي السنوات ١٩٣٨ـ١٩٤٦ اعتبرت الخلاوى جزءا لا يتجزأ من نظام التعليم وزيدت اعانتها من ٦٣٩٣ جنيها عام ١٩٣٨ الى ٩٤٥٠ جنيهاً عام ١٩٤٣ واقتصر منح الاعانات على الخلاوى النظامية التي اثبتت جدارتها، غير ان عدد طلابها قد انخفض نتيجة لفتح المدارس الصغرى التي نظر اليها على انها منافسة للخلوة، ففي بعض الأماكن عمل (الفكي) (شيخ الخلوة أو الفقيه) معلما بالمدرسة الصغرى وأغلقت الخلوة، وفي مناطق اخرى توقفت الاعانات حيث شيدت مدارس صغرى وتحول الاهالي لالحاق ابنائهم بالمدارس. وتضاءل بالتالي عدد هذه الخلاوى النظامية بازدياد عدد المدارس الصغرى واقتصر نشاطها على تحفيظ القرآن الكريم وقل عدد تلاميذها عدا الخلاوى التقليدية الكبرى المنتشرة في ارجاء السودان بالاضافة الى خلاوى النساء المشهورة بمجلس ريفي طوكر وسنكات بكسلا. وكنتيجة لذلك انخفض عدد طلاب الخلاوى من ٢٢١,٠٠٠ في عام ١٩٣٥ الى ٩,٩٩٢ عام ١٩٤٦[٢٦].

وانتهت مهمة مفتشي الخلاوى عام ١٩٥٥ بانشاء وظائف ضباط تعليم بالمديريات الذين اشرفوا على المدارس الصغرى والاولية والخلاوى وتعليم الكبار.

عهد الاستقلال

استمرت الخلاوى بعد الاستقلال تحت اشراف وزارة التربية والتعليم ولم يحدث تغيير في السياسة العامة الا حوالي عام ١٩٦٢ حين تعالت

(٢٦) محمد عمر بشير: تطور ٢٥٢ـ٢٥٤.

صيحات المواطنين على صفحات الجرائد تطالب باحياء نار القرآن والاهتمام بخلاوى القرآن مما حدا بمصلحة الشئون الدينية الملحقة بالوزارة يومئذ الى تقديم مشروع لاحياء نار القرآن في السودان ولم يجد المشروع الاستجابة الا بعد ثورة ٢١ اكتوبر ١٩٦٤ حيث اصدر مجلس الوزراء قراره رقم ٣٨٦ بتاريخ ١٩٦٥/٦/٧ بالموافقة على المشروع من حيث المبدأ كما نص على انشاء مركز تجريبي نموذجي للمحافظة على القرآن الكريم باحدى ضواحي مدينة الخرطوم وعلى ضم مركز « ألْتِي » الذي كان قد تم انشاؤه ولم يبدأ العمل بعد، كما نص على انشاء مركز قرآني ثالث في مديرية دارفور بغرب السودان. وتكوَّنَ مجلس امناء لمؤسسة إحياء نار القرآن الكريم تحت رعاية مصلحة الشئون الدينية وعلى اثر ذلك أنشئت عام ١٩٦٧ مجموعة من المراكز الوسطى لتخريج مدرسي قرآن وتجويد للمدارس الابتدائية ومراكز لتدريب الحفظة الموجودين في الخلاوى وكانت هذه المراكز موزعة على: الخرطوم، الخرطوم بحري، امدرمان، التي، سنكات، نيالا، الدامر[٢٧]. وقد قامت هذه المراكز بدور فعال في نشر علم التجويد لا في الخلاوى فحسب بل في اماكن كثيرة في المساجد والمنازل وغيرها. وقد تكفلت الدولة منذ انشاء مصلحة الشئون الدينية عام ٦٥ــ١٩٦٦ بتخصيص اعانة مالية في ميزانيتها توزع على مشائخ الخلاوى سنويا، كما قامت المصلحة بتصنيف الخلاوى على اربع درجات تمنح بمقتضاها اعانات المشائخ السنوية، وقد كانت هذه الخلاوى المسجلة بالمصلحة على الوجه التالي[٢٨]:

---

(٢٧) تاريخ القرآن في السودان، الامانة العامة للشئون الدينية والاوقاف، ٢٤.

(٢٨) نفسه ص ٢٨.

اسم المديرية	درجة أولى	درجة ثانية	درجة ثالثة	درجة رابعة	الجملة
الخرطوم	٤	٧	٣٥	—	٤٦
النيل الأزرق	٢٢	٢٤	٣٣	١٢١	٢٠٠
الشمالية	١٦	٢٢	٥٧	١٤٨	٢٤٣
كسلا	١٣	٢	٣٣	١٥٣	٢٠١
البحر الأحمر	٢	٢	٩	١٢٧	١٤٠
كردفان	٣٧	٢٨	٤٧	١١٨	٢٣٠
دارفور	٤٩	٦٠	١١٤	٥٠٧	٧٣٠
المديريات الجنوبية	—	—	—	—	—

وقد عينت المصلحة مفتشين لتفتيش الخلاوى ومراقبتها وزعتهم على المديريات.

وبعد قيام وزارة الشئون الدينية والاوقاف عام ١٩٧١ ضمت كل الوحدات المتعلقة بالتعليم الديني اليها وقامت مصلحة الدراسات الدينية للاهتمام بخلاوى القرآن ومعاهده وما يتصل به من نشاط رسمي وشعبي وقد أدى الاهتمام بحفظ القرآن منذ عام ١٩٧٤ الذي رصدت له الجوائز واقيم له مهرجان في أول المحرم من كل عام هجري يحضره رئيس الدولة الذي يوزع الجوائز على الحفظة من كل انحاء السودان، ادى ذلك الى زيادة الاقبال على دراسة القرآن وحفظه ليس في الخلاوى فحسب بل اقيمت حلقات التجويد في كثير من مساجد البلاد وفي حلقات العلم في الساحات والمنازل[٢٩] وقد أدت سياسة الدولة في تطوير المساجد ووصلها بحياة الناس الى اقامة مشروع المسجد المتعدد

(٢٩) مجلة البيان (وزارة الشئون الدينية والاوقاف،) عدد ١٣ مارس ١٩٨١ ص ٩٠—٩٦.

الاغراض الذي يضم الى جانب مكان العبادة ملحقات تشمل الى جانب المكتبة الاسلامية روضة للطفل المسلم ومركز للدراسات النسوية الى جانب حلقات العلم للشباب والرجال وما تسمح به ظروف المنطقة المادية من ملحقات اخرى للخدمات الاجتماعية المختلفة، وقد اقيمت هذه المساجد المتطورة في معظم عواصم المديريات وفي مدن اخرى، مما اضاف روافد جديدة للتعليم الديني في السودان[٣٠] ولكن الخلوة ظلت الاداة الاساسية خاصة لحفظ القرآن[٣١].

وفيما يلي احصائية بخلاوي القرآن المعانة وطلبتها حتى عام ١٩٨٥/٨٤.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذه الأعداد هي المسجّلة رسمياً وتنال إعانات مالية، وما هو غير مسجّل أضعاف ذلك.

ولكي نأخذ فكرة عن أثر مهرجانات القرآن الكريم في حفظ القرآن نقدم الاحصائية التالية[٣٢].

الجدول رقم (٢)

مهرجان القرآن	الأول ١٣٩٤هـ	الثاني ١٣٩٥هـ	الثالث ٩٦	الرابع ٩٧	الخامس ٩٨	السادس ٩٩	السابع ١٤٠٠	الثامن ٤٠١	العاشر ٤٠٣
عدد المتقدمين	٥٢٦	٥٣٨	٦٥٨	٩٠٩	١٦٠٨	٢٦٦٥	٢٦٢٦	٣٢٦٠	٤,٠٠٠
الناجحون بالمحافظات	٣٤٧	٣٩٠	٣٩٠	٧١٥	٨٣	٧٢٧	١٠٥٦	٢٨٨٥	
مبلغ الجائزة بالجنيه السوداني	١٠,٠٠٠	١٠,٠٠٠	١٠,٠٠٠	٢٠,٠٠٠	٥٠,٠٠٠	١٠٠,٠٠٠	١٠٠,٠٠٠	١٠٠,٠٠٠	

(٣٠) النشاط الديني في السودان، أهدافه ووسائله (الشئون الدينية والاوقاف) ص ٨.

(٣١) مجلة البيان عدد ١٣ ص ٩٢ ومصلحة الدراسات الدينية التابعة للشئون الدينية والاوقاف.

(٣٢) نفسه ٩٦.

وفيما يلي احصائية بخلاوي القرآن المعانة وطلبتها حتى عام ١٩٨٥/٨٤.

الجدول رقم (١)

المديريات	٧١/٧٠	٧٢/٧١	٧٣/٧٢	٧٤/٧٣	٧٥/٧٤	٧٦/٧٥	٧٧/٧٦	٧٨/٧٧	٧٩/٧٨	٨٠/٧٩	٨٥/٨٤	جملة الطلاب ٨٥/٨٤
الخرضوء	٥٠	٥٠	٤٩	٤٩	٤٦	٥٠	٥٠	٥٣	٦٤	٨٤	٨٨	٣,٠٠٠
الجزيرة	٧٠				١٠٤	٧٢	٧٨	٧٨	١٢٠	١٢٤	١٢٧	١٠,٥٠٠
النيل الأبيض	٦١	٢٠٠	٢٠٠	١٨٩	١٠٧	٦٠	٧٣	٧٣	٨٢	١٢١	١٣٠	٤,٠٠٠
النيل الأزرق	٣٠				٤٤	٢٩	٣٧	٣٧	٣٧	٣٥	٦٠	١,٥٠٠
النيل					١٢٣	١٠٦	١٤٧	١٢٢	١٤٧	١٢٠	١٣٦	٤,٠٠٠
الشمالية	١٥٣	١٩٠	٢٠١	٢٤٣	١٣٤	١٢٥	١٤٣	١٢٧	١٤٣	١٢٧	١٢٠	٤,٠٠٠
شمال دارفور	٢١٠	٤٦٠	٤٨٠	٧٣٠	٣٧١	٣٧٤	٣٧٧	٣٦٠	٣٧٧	٣٤٠	٣٧٠	٢٠,٠٠٠
جنوب دارفور	١٣٤			٣٥٩	٣٧٦	٤٢٦	٤٢٦	٥٨٠	٦٣٧	٦٨٠	٦٧٥	٣٦,٠٠٠
شمال كردفان	١٦٠	٢١٦	٢٣٠	٢٤٠	١٨٧	٢٥٠	٢٣٠	٢٨٥	٣٤٠	٣٨٦	٣٨٥	١١,٠٠٠
جنوب كردفان	٥٧			٤٣	١١٠	١٢٢	١٢٢	١٢٥	٩٧	٨٠	١٢٠	٢,٠٠٠
كسلا	١٣٠	٢٨٩	٢٧٦	٣١٠	١٩٦	١٩٢	٢٠٧	١٩٧	٢٠٧	١٨٥	٢٣٤	١٠,٠٠
البحر الأحمر					١٤٠	١٣٨	١٦٧	٢٢٦	١٦٧	١٥٥	٢٥٥	٥,٦٥٠
بحر الغزال/البحيرات					٢٢	١٨	١٨	٢٠	٢٠	٢٠	٣٠	١,٤٠٠
أعالي النيل/جونقلي	٣٤	٣٤	٣٤	٣٢	١٤	١٤	١٤	١٤	١٣	١٥	٢٥	٢٩٠
الاستوائية شرق وغرب					٦	١١	١١	١١	١٢	١٢	٢٩	٦٨٣
الجملة	١٠٨٩	١٤٣٩	١٤٧٠	١٧٩٥	١٨٨٩	١٩٢٥	٢١٠٠	٢١٥١	٢٤٣٥	٢٥٨٤	٢٧٨٤	١١٤,٠٢٣

وقد صاحب قيام مصلحة الشئون الدينية عام ١٩٦٥ م ايضا قيام عدد كبير من المعاهد الدينية الثانوية العامة كانت من ناحية نظرية على غرار المعاهد الازهرية وقد زاد عددها على المائة في بداية السبعينيات، ولكن سرعان ما تبين الناس مشاكل الازدواجية بين هذه المعاهد وبين المدارس الثانوية العامة، خاصة وان مناهجهما متقاربة، فكان ان تحولت معظم هذه المعاهد الى مدارس عامة، وترك منها ستة معاهد لتصبح نواة لمعاهد متوسطة وثانوية عامة للقرآن الكريم هي:

١ ــ معهد التي النيل الازرق
٢ ــ معهد المناقل النيل الازرق
٣ ــ معهد سوبا الخرطوم
٤ ــ معهد نيالا دارفور
٥ ــ معهد كسلا كسلا
٦ ــ معهد سنكات البحر الاحمر

وقد ارتفع عدد هذه المعاهد الى ٢٨ معهدا ما بين متوسط وثانوي ومتخصص وفيما يلي احصاء بهذه المعاهد وعدد طلابها:

اولا: المعاهد المتوسطة[٣٣]: انظر الجدول رقم (٣).

ثانيا: المعاهد الثانوية:[٣٤]

١ ــ معهد امدرمان الثانوي العالي ومتوسط عدد طلبته ٢٠٠
٢ ــ معهد المشرف بالهلالية وعدد طلبته ١٥٠
٣ ــ معهد الشيخ مصطفى الفادني وعدد طلبته ٤٥
٤ ــ معهد الفاشر وعدد طلبته ٤٠.

(٣٣) نفسه ٩٣ ومصلحة الدراسات الدينية.

(٣٤) مصلحة الدراسات الدينية.

الجدول رقم (٣)

المعاهد المتوسطة	١٩٧٠	٧١	٧٢	٧٣	٧٤	٧٥	٧٦	٧٧	٧٨	٧٩	٨٥/٨٠
أتي (الخرطوم)	١٧٠	١٢٧	١٣١	١١٤	٩٤	١٣٩	١٨٦	١٩٠	٢٠٣	١٦٨	١٧٨
نيالا (دارفور)	١١٥	١١٥	٨٢	٥٣	٥٤	١٢٠	١٥٦	١٥٢	٢٠٤	١٥٩	١٧٥
المناقل (الجزيرة)	٧١	٦١	٨٢	٨٣	١٠٤	١٥٤	٢١٣	٢٣٥	٢١٩	٢٣١	٢١٣
سنكات (كسلا)	٧٦	٦١	٤٨	٣٨	٦٤	٧٢	٩٠	٥٥	٥٨	٥٩	٧٠
كسلا (كسلا)				٢٠	٤٨	٨٧	١٠٣	٨٥	٨١	٩٩	٧٠
العباسية (كردفان)						٤٠	٨٠	١٢٠	١٣٥	١٣٥	١٤٠
كرتالا (كردفان)							٤٠	٨٠	١٢٠	١٣١	١٣٥
النهود (كردفان)									٤٠	٧١	٨٠
الفاشر (دارفور)									٤٥	٩٢	١٨٠
سنجة (النيل الأزرق)										٤٣	٥٠
مصطفى القادني (الجزيرة)									٤٠	٤٠	١٢٥
واو (الجنوب)										٣٥	٣٠
جوبا (الجنوب)										٩	١٣٠
ملكال (الجنوب)											٣٠
أبو جلفة (الجزيرة)											٧٠
كدباس (النيل)											٨٠
الحلفا (النيل)											١٤٠
الترعة (الشمالية)											٧٦
أرقو (الشمالية)											٦٠
المنصور عسيلات (الخرطوم)											١٢٠
أم سنط (الجزيرة)											٨٠
جملة الطلاب	٤٣٢	٣٦٤	٣٤٣	٣٠٨	٣٦٤	٦١٢	٨٦٨	٩١٧	١١٤٥	١٢٣٢	٢٢٤٧

ثالثا: معاهد القراءات[٣٥]

١ ــ معهد شروني للقرآن الكريم وعلومه وعدد طلبته ١٠٠
٢ ــ معهد الخليفة يوسف بام ضوا بان وعدد طلبته ٧٥
٣ ــ معهد ابو صفيطة بالفاشر للقرآن وعلومه عدد طلبته ٢٦

هذا اضافة الى المعهدين العلميين بمسجدي الخرطوم وامدرمان وهما على غرار معهد امدرمان القديم ويدرس فيهما حوالي الثلاثمائة طالب.

وتجدر الاشارة الى أن مشروعا كبيرا يجري تنفيذه الان بهدف اعادة الحياة الى معهد امدرمان الثانوي العالي وهو ما تبقى من معهد امدرمان العلمي القديم الذي تطور واصبح جامعة امدرمان الاسلامية، وبما ان كثيراً من الدراسات الإسلامية والعربية لا تتناولها مناهج هذه الجامعة بالعمق الذي كانت عليه في المعهد القديم فان مشروع المعهد المطور الذي افتتح ابوابه هذا العام (١٩٨٥) يسعى الى تلافي هذا العجز، وما يزال الامر في طور التجريب وقد كان هذا المعهد وما يزال المنفذ لكثير من خريجي المعاهد الدينية المتوسطة.

وعلى مستوى التعليم العالي فان اعداداً كبيرة من خريجي المعاهد الثانوية ومعاهد القراءات يجدون طريقهم الى جامعة امدرمان الاسلامية او كلية القرآن التي انشئت عام ١٩٨٢/١٩٨١ لتكون رافدا لتعليم دارسي القرآن.

---

(٣٥) مصلحة الدراسات الدينية.

ـ ٣ ـ
الأبنية والتمويل

كان المسجد أو الجامع الذي تقام فيه حلقات العلم الى جانب اداء العبادة في معظم الاحوال عبارة عن بناء بسيط من القش والخشب أو الطين ثم تطورت مواد البناء مع الزمن حتى بُني بالطوب الاحمر والحجارة مثل مسجد سنار عاصمة الفونج وغيره من المساجد، وقد اتسع المجال في ذلك ايام الاتراك وفي معظم الاحوال تلحق بالمسجد خلاو لتعليم القرآن ولسكنى الطلاب، والخلوة من الاختلاء والخلوة أي الاعتزال حيث يختلي المرء للعبادة أو الدراسة ولعل الاثر الصوفي واضح في هذه التسمية التي انفرد بها السودان فيما يتعلق بمؤسسات التعليم الدينية. وقد تقام هذه الخلاوى في بعض الاحيان بعيدا عن المساجد. والخلوة قد تكون ايضا دارا للضيافة وتلحق بالمساجد أو المنازل الخاصة ولعل فكرة ايقاد نار القرآن بالليل في الخلاوى ـ وهو عرف سائد ـ تذكير بنار القرى المشهورة عن العرب الاقدمين، فهي توقد لهداية الطارقين وتقديم الرفد لهم. والخلاوى سواء أكانت للتعليم أم للضيافة مثابة لأبناء السبيل والطارقين يجدون فيها المأوى والمأكل والأنس. وقريب منها الزاوية وهي أكبر من الخلوة واصغر من المسجد الجامع ولا تؤدي فيها صلاة الجمعة وتتخذ للعبادة وللدرس ايضا.

وقد يسمى المسجد الذي يتلقى فيه الناس العلم والقرآن مسيدا، واشتهر مسيد ود عيسى جنوب شرق الخرطوم، والكلمة مألوفة في بعض الدول العربية خاصة المغرب العربي وقد عرفت بالاندلس. وفي معظم الاحوال ترتبط المساجد والخلاوى بأسماء شيوخ برزوا في حقل بعينه من حقول العلم الديني، وكان المسجد والخلوة في واقع الامر مؤسسة اجتماعية يلتقي فيها الناس للعلم والتعاون على امور الدنيا والدين ومن ثم فهي تدار بالجهد الجماعي، وقد كان لملوك الفونج ومشائخ العبدلاب وغيرهم من ذوي السلطان اياد بيضاء في الانفاق على هذه المؤسسات وقد اقطعوا شيوخها الأرضين[٣٦] ومنحوهم الاموال، ولم يكن الامر مقصورا على الحكام بل كان عامة الناس يشعرون بواجبهم نحو هذه المؤسسات فيفردون جانبا من مزارعهم وسواقيهم ومواشيهم في كل عام لشيوخها وخيراتها ويتبرع الاغنياء ببنائها والانفاق عليها ووقف الاوقاف لضمان استمرارها كما يتبرع عامة الناس للشيوخ بالمال القليل الذي يجمع من الجيران في نهاية الاسبوع مما يعرف بالخميسية لانه يؤدي كل يوم خميس. وهناك ما يسمى بحق الاربعاء وهو حبوب تجمع وتغلى في شكل بليلة للشيوخ والحيران، هذا اضافة الى جهد جيران الخلوة أو الدارسين بالمسجد في القيام بكثير من المهام التي تضمن للخلوة أو المسجد الاستمرار. فهم يفزعون أي يذهبون جماعات للاحتطاب ويعودون بما جمعوا من أخشاب للوقود ولاشعال نار القرآن في ساحة الخلوة أو الجامع في الامسيات ويتحلقون حولها للدراسة اذ لم تكن هناك كهرباء أو فوانيس توقد بمواد نفطية، بل كان هناك ما يسمى بالمَسْرَجة وهي عبارة عن أداة بها فتيلة تشعل بالزيت أو الشحم، وهذه لا تستعمل الا داخل الغرف لان الهواء يطفئها. وفي معظم الاحوال يقوم الدارسون بالزراعة في موسم الامطار فيستثمرون

---

(٣٦) احمد البيلي: التعليم في الخلوة ٨.

الاراضي التابعة لمساجدهم أو خلاويهم ويحصدون محصولهم وهو في معظم الاحوال ذرة فيضمنون الإقاتة هم وشيوخهم ومن نزل بهم من الضيوف بقية العام. وفي كثير من الاحوال يتكفل اهل المنطقة باسكان الغرباء من الحيران واعاشتهم.

وفي مختلف المناسبات الدينية والاجتماعية التي يحتفل بها الناس ويولمون فان للحيران ولشيوخهم نصيبهم من الرفد. وفي كثير من الاحيان لا تقف الخلاوى في انتظار ما يأتيها بل تتخذ من المبادرات ما يضمن اسهام الناس في نشاطها فهناك ما يعرف بالشرافة وهو نوع من التزيين والتلوين يحلى به لوح الخشب الذي يكتب عليه الحوار القرآن حين يبلغ في حفظه مواضع بعينها من القرآن مثل عم وتبارك وانا فتحنا لك ويسن. ومن حق الحوار حين يبلغ احد هذه المواضع ان يزين لوحة ويخرج في مجموعة من اصحابه الى الناس طالبا منهم حق الشرافة، ولهم في ذلك اناشيد، يستحثون بها المتبرعين وينذرونهم من مغبة البخل ويقدم المال للشيخ. وللحيران في دارفور ممن يسمون بالمهاجرية لانهم يهاجرون في طلب العلم طرق في جمع الاموال لخلاويهم وشيوخهم تكاد تشبه الكدية. ورغم ان التعليم كان مجانا في كل مراحله الا ان هناك اعرافا متبعة في مكافأة الشيوخ حين يبلغون بتلاميذهم مواضع معينة من القرآن وحين يختمون وتختلف الهدايا والمكافآت باختلاف المناطق.

ورغم الأموال الكثيرة التي كانت تنفق على المساجد والخلاوي في أيام الفونج فلم نجد شاهدا على مرتب كانت يتقاضاه الشيوخ، وبدأ ذلك يبرز في العهد التركي منذ أيام محمد علي حين نال بعض شيوخ الخلاوى(٣٧) مرتبات من الدولة، وكما رأينا في السرد التاريخي

(٣٧) عبد العزيز أمين: التربية في السودان ٥٤/٢ ــ ٥٥، ٥٨، ٥٩، ٦٠.

فان الانجليز في بداية عهدهم رفضوا إعانة الخلاوى ولكنهم حين ارادوا الاستفادة منها بتحويلها الى كتاتيب نموذجية دفعوا اعانات مالية شهرية لعدد قليل منها لتشجيع مشائخ الخلاوى على إدخال المواد العلمية الحديثة في المقررات، وفي منتصف العشرينيات تغيرت النظرة إلى الخلاوى واتخذت كرافد للتعليم العام في الريف وازدادت الاموال المرصودة لاعانتها وقد فصلنا القول في ذلك في الفصل الخاص بالسياسات وتطور المؤسسات. اما بعد الاستقلال فقد ازداد الاهتمام بالخلاوى وبذلت الجهود لحصرها وتقسيمها الى درجات اربع تنال من اموال الدولة حسب درجتها وعدد طلابها، وقد تطور بناء الكثير منها خاصة تلك الملحقة بالمساجد المتعددة الأغراض التي انشئت في الاعوام الاخيرة. اما المعاهد العلمية والقرآنية المتوسطة والثانوية فهي لا تقل عن المدارس العادية في بنائها واثاثاتها والانفاق عليها من الدولة.

— ٤ —

محتوى التعليم الديني وطرق التدريس

أيام الفونج

ذكرنا فيما سلف النهضة العلمية التي كانت على ايام الفونج وكيف ان كل التعليم كان يتخذ من المسجد مقرا له، ولم تكن الدراسة وقفا على تحفيظ القرآن كما هو الشأن في الخلوة في العصر الحاضر، بل كانت هناك تخصصات دقيقة وعلوم كثيرة يتلقاها الطلاب في مختلف مساجد السودان، ولم يكن من اليسير على الطالب ان يجد بغيته في مسجد واحد او عند معلم واحد، بل كان يتجول بين المساجد ويتسقط اخبار المختصين من العلماء فيرتحل في طلبهم كما كان الشأن في كل تاريخ الاسلام، وقد رأينا ارتحال بعض هؤلاء العلماء الى مصر طلبا للعلم في الازهر. وهكذا اشتهر الشيخ ابراهيم البولاد بتدريس مختصر خليل في الفقه المالكي فكان كما يقول ود ضيف الله: « **اول** من درس خليل ببلاد الفونج، وشدت اليه الرحال ومدرسته في خليل سبع ختمات، وعلم فيها اربعين انسانا »[٣٨]. وكان يدرس بمسجد

---

(٣٨) الطبقات ٤٥.

اولاد جابر بترنج بديار الشايقية، مثلما كان للشيخ تاتاي بن الشيخ محمد بن التنقار « مدرسة عظيمة في خليل » بمسجده بشندي[٣٩]. وكان الشيخ ابراهيم الفرضي مشهورا بمعرفته بالفرائض (المواريث) وهكذا نجد معظم العلماء الذين يتطرق اليهم صاحب الطبقات لهم تخصصاتهم التي تجذب اليهم الطلاب. وكان كثير من التلاميذ يكتفون بحفظ القرآن بينما يستمر آخرون في تلقي فروع اخرى من العلم، ولذلك كان في مساجد العلم او الخلاوى نوعان من الطلبة (يسمون الفقراء جميع فقير أي فقير الى الله زاهد فيما عند الناس): فقراء القرآن وفقراء العلم. وكان الفقه، وبالذات المالكي منه، المادة التي تلي القرآن في الاهمية، وكانت عنايتهم بالفرائض (المواريث) فائقة، ويلي ذلك علم الكلام أو علم التوحيد أو علم العقائد، اضافة الى مواد اخرى كالتفسير والحديث والنحو والمنطق والاصول ومصطلح الحديث وعلوم اللغة والمعاني والبيان والبديع.

وفي طبقات ود ضيف الله[٤٠] شرح واف لبرنامج يومي للتدريس يذكره في ترجمة الشيخ عبد الرحمن بن أسيد صاحب مسجد نوري نقلا عن تلميذه محمد بن الريد العودي: ان الشيخ كان اول ما يفرغ من صلاة الصبح يقرأ الماضي من خليل وبعد ما يقوم من هذا المجلس يدخل عليه تلامذة القرآن من قراء الخراز والشاطبية، وبعدهم يأتي قراء العقائد والاخضري والعشماوي، وعندما يفرغ من ذلك يأتيه المؤذن للظهر فيتوضأ ثم يصلي الظهر. فاذا فرغ منه يقرأ ظهرية خليل حتى يؤذن مؤذن العصر فيصلي العصر ثم يأتيه اهل التجويد، وأهل العقائد واهل العشماوي والأخضري حتى يؤذن المؤذن لصلاة المغرب، ثم يقرأ بعد المغرب من خليل ثم يأتونه بعنقريب (سرير) يجلس عليه،

---

(٣٩) نفسه ٣٦١.

(٤٠) نفسه ٢٨٢ـ٢٨٣.

ويعرض اهل القرآن الدرس اثنين اثنين، ثم يقوم لصلاة العشاء، وبعد ذلك يصبر حتى يتعشى الطلبة فيأخذ سوطه ويجلس لتلامذة القرآن حتى يقرءوا سبع الدراسة، فاذا فرغوا قام ودخل خلوته، فيأتيه واحد من الطلبة بحزمة حطب ويوقد النار ويقرأ. فاذا فرغ من ذلك اخذ سوطه وايقظ الفقراء (الطلبة) ناس العلم والقرآن ليمحوا الالواح القديمة ويكتبوا الجديدة. وكانت له سبحة ألفية دقاقة يأخذها ويشتغل بها حتى يكتب الفقراء ألواحهم الجديدة فيشرع في تصحيحها فقط. ويستمر حتى ينادي المؤذن لصلاة الصبح فيصليها ثم يدخل لقراءة الماضي من خليل.

وهذا كما يبدو جهد خارق لا يتيسر لكل الشيوخ ولا لكل المساجد والخلاوى.

التعليم في الخلوة التقليدية المعاصرة

رأينا من قبل ان الخلوة أو المسيد أو المسجد قد يكون مقرا لعدد من الدراسات أولها حفظ القرآن الكريم وقد يتلقى آخرون في جانب آخر فقها أو توحيدا أو نحوا وما اليها. ومثلما يختم القرآن فان هنالك ايضا ختمات لبعض الكتب الأساسية التي على الطالب أن يدرسها بعناية ويحفظ منها في عدد من الختمات وقد رأينا أن مدرسة ابراهيم البولاد في خليل سبع ختمات، وبالتالي فان اعمار الدارسين تتفاوت بين الخامسة والسادسة والسبعين. وكما سنرى في طريقة التعليم في الخلوة فان كل هذه الاجيال تجلس في الحلقة بين يدي الشيخ الذي يملي على كل حاضر لوحة من القرآن وقد يتراوح ذلك بين قصار السور وطوالها مما يتطلب ذاكرة واعية من الشيخ يلاحق بها صيحات حيرانه التي لا تنقطع الا بانتهاء زمن الحلقة من ليل أو نهار. وكان التعليم يبتدئ بالقرآن وقراءة بعض أحكامه على معلم القرآن

وبعد ذلك ينتقل القارئ الى المسجد لتلقي بعض علوم الدين والعربية وبعد تحصيل قدر جيد منه يمنح اجازة تتيح له تدريس العلم.

ورغم ان طريقة التعليم قد تختلف باختلاف الشيوخ الا انه يمكن وصف عملية التعليم كما هي ممارسة في خلاوى السودان في الوقت الحاضر، وهي طريقة موروثة منذ عهود طويلة، ولن نتطرق الى تدريس المواد الأخرى غير القرآن لانها قد تقلصت في معظم انحاء السودان وتركزت في بعض حلقات العلم ببعض المساجد والمعاهد الدينية المختصة والجامعات، ومن ثم فنورد فيما يلي ما يجري في خلوة حفظ القرآن[٤١].

فعندما يبلغ الطفل السابعة من عمره او قبلها بقليل يذهب به ابوه الى الخلوة ولقد كانت هناك علامة اصطلح الناس عليها لتحديد العمر الذي اذا بلغه الطفل أُلْحِق بالخلوة، وذلك بان يؤمر بوضع يده على رأسه مادّا أصابعه فإن لمست أطراف أصابعه شحمة أذنه قيل إنه يستحق أن يرسل إلى الخلوة، وذلك لأن ظاهرة تسجيل المواليد لم تكن معروفة وقد عمّ استعمالها في العقود الاخيرة. وقد تخير الآباء يوم الخميس ليذهبوا بأطفالهم إلى الخلوة مراعين في ذلك أن الخميس يوم قليل الدروس وتأتي بعده الجمعة وفيها ينصرف التلاميذ الى ضروب اللهو واللعب. وفي هذا نوع من التخفيف على الطفل حديث العهد بالخلوة.

وقد اعتاد الناس أن يحمل مع الطفل الجديد شيء يوزع على الحيران (الطلبة) ابتهاجا بهذه المناسبة، فقد يكون ذلك الشيء المحمول بلحا أو رطبا أو بليلة وهكذا يختلف الشيء الذي يهدي للحيران وشيخهم باختلاف الاقاليم ومواسم الحصاد.

---

(٤١) أنظر في ذلك البيلي: التعليم في الخلوة ٢ــ٦؛ معتصم أحمد الحاج: ارتباط منهج تعليم اللغة العربية بالقرآن في خلاوى السودان؛ حسين محمد جميل: منهج الخلوة السودانية.

وفي معظم الاحوال لا يتولى أمر مثل هذا الطفل المبتدئ الشيخ الكبير، بل غالبا ما يكلف أحد التلاميذ الكبار بتسلم الطفل مع عدد كبير غيره يكلفه الشيخ بتعليمهم فيبدأ كما يلي: ـ يكتب له بعض الحروف الهجائية على الأرض وينطقها له ويطلب منه تمرير اصبعه السبابة على نفس الحروف مع النطق، مثلا المجموعة الأولى (أ ب ت ث) ويأمره بحفظها على هذا الترتيب ويكلفه بكتابة مثلها على الأرض، وهكذا حتى تنتهي المجموعة الأولى فالثانية وهلم جرا الى الياء. ويتعلم بعدها المعجم أي المنقوط من الحروف والمهمل وهي المرحلة الثانية في بعض مناطق السودان. وعندما يتأكد التلميذ الكبير أن هذا الطفل الصغير قد حفظ الحروف الهجائية كلها عن ظهر قلب واصبح قادرا على كتابتها من ذاكرته دون ان تشتبه عليه المتماثلات، عندئذ ينتقل به الى المرحلة الثانية وهي أن يكلف التلميذ الصغير بمعرفة الحركات الثلاث والسكون وكيفية قراءتها وذلك بأن يكتب له الحرف هكذا (بَ بِ بُ) ويقرأ له هكذا: بَ: فتحة، بِ: كسرة: بُ ضمة أبْ جزم. وهكذا الى الياء، وهذه المرحلة تعتبر في بعض جهات السودان المرحلة الثالثة.

وفي المرحلة الثالثة يكلف التلميذ الصغير بمعرفة كتابة حروف المد وقراءتها وذلك بأن يبدأ معه بالحرف (ب) ملحقة به الالف والياء وواو الجماعة. مثال ذلك: با: با جاب الف، بي: بي جاب ياء، بوا: بوا جاب واو والف وتعتبر هذه المرحلة في بعض مناطق السودان المرحلة الثانية.

وفي المرحلة الرابعة يكلف التلميذ بمعرفة كتابة التنوين وقراءته، وذلك بأن يبدأ بكتابة الحروف منونة بفتحتين وكسرتين وضمتين ابتداء من الباء الى الياء مثال ذلك (باً ـ بٍ ـ بٌ) ويقرأ التلميذ الكبير ويكرر باً: فتحتان بٍ: كسرتان، بٌ: ضمتان، وهكذا الى الياء.

وفي المرحلة الخامسة يعلّم الطفل كيفية كتابة الحرف المشدّد وقراءته وذلك بأن تكتب له الحروف كلها مبتدئين بالباء هكذا: بَّ، بِّ، بُّ، وتقرأ له بنفس الصورة السابقة (ومن الواضح ان هذا التجريد خطأ تربوي يمكن علاجه بالاتيان بكلمات يدركها الطفل والحرف الاخير مشدد، وتكتب له هذه الكلمات على السبورة ويبرهن له عمليا أنه لا يستطاع النطق بالحرف المشدّد إلّا بالاستعانة بالحرف السابق عليه مثل: كبَّ، تبَّ، رشَّ).

وفي المرحلة السادسة يعلم الطفل كيف يكتب ويقرأ الحرف المشدّد مع التنوين مثل (بًّا، بٍّ، بٌّ) والطريقة المتبعة في قراءتها أن تقرأ له مسبوقة بألف عليها همزة مثل (أبّاً، أبٍّ، أبٌّ) ويمكن معالجة الخطأ التربوي مثل سابقه بالاتيان بكلمات مشددة منونة في حالات ثلاث نحو (ربّاً، ربٍّ، ربٌّ). والطريقة المتبعة عند المشايخ في قراءة هذه المجموعة من الحروف في ذلك الوضع ان ينطق بالحرف مشدّدا ومنوّنا مسبوقا بالهمزة كما سبق، ويقول بعد النطق: أبًّا شدة وفتحتان، ابٍّ شدة وكسرتان، ابٌّ شدة وضمتان.

وفي المرحلة السابعة يبدأ التلميذ بكتابة سورة الفاتحة، يمليها عليه الشيخ الكبير كلمة فكلمة حتى إذا ما انتهت السورة اخذ منه لوحة وصحّح كتابة الكلمات التي أخطأ فيها التلميذ ثم يأمره بحفظ هذه السورة وتسميعها مساء نفس اليوم وهكذا يكون الحال بالنسبة للسور الصغيرة الاخرى: الناس، العلق، الاخلاص، وهكذا حتى ينتهي بسورة البقرة، وعند بلوغ نهاية هذه السورة يوصف الطالب بأنه ختم القرآن.

والمرحلة الثامنة أن الطالب يمر خلال الختمة بخمس مواضع من القرآن وكلما وصل إلى موضع زوّق لوحة من جوانبه الأربعة بألوان مختلفة وكتب من الداخل بعض آيات من الموضع الذي جرت العادة أن تكون له شرافة. وهذه المواضع هي: لم يكن، عم، تبارك، قد

سمع، يس. والذي يقوم بتزويق لوح الطالب هو الشيخ نفسه أو أحد التلاميذ الكبار، وقد مرّ بنا مرور التلميذ بلوح الشرافة على الاهل والحيران طالبا منحه ما يستطيعون من مال تشجيعا له وتقديرا للمستوى الذي وصله، ولا يتصرف التلميذ في هذه المبالغ وإنما يدفع بها إلى الشيخ، وقد اعتاد بعض الناس عند كل شرافة ان يحمل الطعام بكميات كبيرة الى الخلوة للشيخ والحيران. أما إذا وصل التلميذ إلى البقرة فإن والد التلميذ يقيم مأدبة كبرى يدعو لها الشيخ والتلاميذ والأقارب والجيران والاصدقاء، وبعد أن يطعم الناس يجلس التلميذ الذي أقيمت الحفلة من أجله على كرسي ويقرأ آخر سورة البقرة، ثم ينفض الحفل ويأخذ الناس في تهنئة والده.

وفي المرحلة التاسعة يقوم التلميذ بما يسمى بالعودة المرة وهي العودة الثانية في عملية الحفظ أو هي الختمة الثانية للقرآن الكريم وتبدأ عادة من سورة البقرة إلى سورة الناس. والنظام المتبع خلال هذه الختمة في الحفظ كما يلي:ــ يصحو الطلاب قبيل طلوع الفجر فيتوضئون ويوقدون النار، ثم يأخذ طلبة العودة المرة في كتابة المقدار المقرر حفظه في كل يوم، ويتوقف تحديد المقدار على ذكاء الطالب وقدرته على الحفظ، فمنهم من يكلف بكتابة ربع كامل ومنهم من يكتفي بنصف الربع (ثمن) وقد ينقل ذلك من المصحف او يمليه عليه الشيخ، وفي كلتا الحالتين فلا بد من ان يعرض التلميذ لوحه على الشيخ لتصحيح ما عسى أن يجده فيه من أخطاء في الضبط والإملاء. وبعد الفراغ من عملية التصحيح هذه يأخذ التلميذ لوحه وينصرف إلى مكان يقرأ فيه ما كتب عدة مرات رغبة في أن يحفظه عن ظهر قلب، ويستمر كل طالب في ترداد الجديد أو ثمنه حتى صلاة الظهر، وبعد الصلاة ينصرفون إلى الغذاء والقيلولة ولا يعودون إلّا لصلاة العصر، وبعد الفراغ منها يجلس الشيخ على سريره ويأخذ

في الاستماع الى ما كتب صباح اليوم. فمن أثبت أنه حفظ لوحه جيدا أمره بأن ينصرف ويأخذ في تلاوة الأجزاء السابقة استعدادا لتسميعها للشيخ ليلا. أما من لم يكن حفظهم جيدا فيؤمرون بالانصراف وترداد ألواحهم حتى تحفظ جيدا، فمن لم يستطيع أن يحفظ لوحة في يومه هذا أمر بتركه للغد ويوصف عندئذ بأنه (مقيم لوحة) ولا يرتكب هذا التأجيل إلا نوعان من الطلبة: المهملون أو الأغبياء والعقوبة للأولين دون الآخرين. لأن تقصيرهم راجع إلى عجز طبيعي هو ضعف الذكاء، وقد اعتاد شيوخ الخلاوى كما رأينا ان يباشروا عملية الإملاء إلى عدد من الطلبة في وقت واحد كل من الموضع الذي انتهى إليه في لوحه السابق، ويحدث في أثناء ذلك أن يكون هناك طلبة يعرضون ألواحهم على الشيخ ويصحح في ذات الوقت ألواحا لآخرين.

وبعد الانتهاء من العودة المرة هذه يعود التلميذ لختم القرآن للمرة الثالثة وهذه الختمة تسمى العودة الحلوة للسهولة التي يجدها التلميذ في عملية الحفظ أثناء هذه الختمة.

وليس هنالك فترة زمنية محددة للتخرج وإنما يعتمد الأمر على مقدرة التلميذ على الحفظ ويستغرق ذلك في العادة ما بين ثلاث وسبع سنوات وقد يتجاوز ذلك كثيرا.

وليس من شك في أن طريقة تعليم الكتابة في الخلوة من أسلم وأرسخ طرق تعليم اللغة العربية في ذهن التلميذ، فهو يستطيع في فترة وجيزة إجادة كتابة الحروف وتهجئة الكلمات وقراءتها.ولكن من عيوب هذه الطريقة الهجائية انها توجه همّ الدارس إلى عملية النطق والتهجي دون فهم ما يقرأ، وبذلك تفقد القراءة أهم ركن من أركانها وهو الفهم، ثم إنها تميل إلى التجزئة وتقطيع الكلمات إلى حروف فينصرف الذهن من الكل المجتمع الى الفروع المجزأة ثم هي مخالفة لطبيعة التحدث والتعبير لأن الدارس إنما يعبر عن معان لا عن حروف أو

كلمات مجزأة وهي تعوّد الدارسين على القراءة البطيئة لإنها توجه الجهود إلى تهجي الكلمات وتجزئة الجملة وقراءتها كلمة كلمة، ثم هي تخدع الدارس لأن أسماء الحروف لا تدل على أصواتها. وقد رأينا اثناء استعراضنا لمراحل التعليم في الخلوة الاخطاء التربوية الناجمة عن تجريد الحروف وعدم استعمالها في كلمات بحيث يستطيع التلميذ أن ينطق الحرف المشدد أو المنون وهو جزء من كلمة لا مجرد حرف مجرد

ثم نلحظ أن التلميذ بعد تعلمه الحروف ينتقل مباشرة الى كتابة سورة الفاتحة دون تدريب على تركيب الكلمات من هذه الحروف والعلاقات التي تعلمها، ولكن قد يقال إن سورة الفاتحة بدءا ببسم الله الرحمن الرحيم هي تدريب على كتابة الكلمات لأن التلميذ يستخدم في كتابتها كل المعلومات التي درسها بحيث لا يحتاج التلميذ الى غير الكلام في تعلم الكتابة والقراءة. وهناك نقد هام يوجه الى طريقة الخلوة من أنها توجه طاقات الطفل الى الحفظ دون الفهم ولكننا يجب أن ندرك قدرة الطفل الفائقة على الحفظ في الصغر مما لا يتيسر في مراحل العمر المتقدمة مما يكون له ذخيرة مدى العمر.

وقد ظل الناس يستغلون المواد المحلية في التعليم فيكتب التلاميذ على ألواح الخشب تنجر من شجر الحراز والسنط على شكل مستطيل ويجعل للوح مقبض في الجهة العليا وذيل في الجهة السفلى لكي يكون مرتكزا للوح عندما يسنده على الحائط. وعندما يقدم اللوح يطلى بالجير الأبيض قبل الكتابة عليه، وعندما يمحى يجدد الجير وهكذا دواليك .وتمحى الالواح في مكان معدّ لذلك يسمى محل المحاية. ويكتب التلاميذ على الألواح بحِبْر محلي يسمى (العمار) يصنع من مخلوط مسحوق الصمغ والمادة الكربونية اللاصقة بصاج الخبز المعروف عندهم بالسكن فيعجن بالماء ويجعل في شكل كرات صغيرة بمقدار حبة التين، وعندما يريد التلميذ أن يجهز دواته للكتابة فعليه أن يحضر

سبيب خيل يلفه في شكل دائرة ثم يضعه في قعر الدواة ويضع عليه حبة واحدة واحدة من العمار ثم يصب عليه الماء حتى يتحلل وعندئذ يأخذ في الكتابة. وعادة ما يكتب تلاميذ الخلوة ألواحهم بأقلام البوص أو القصب وتبرى على نحو خاص مألوف عند مشائخ الخلاوى ولا يستعملون الريش ولا الأقلام الجافة.

خلاوى المهاجرين بدارفور

امتازت دارفور في أقصى غرب السودان بنوع خاص من الخلاوى يسمى بخلاوى المهاجرين رأينا ان نتحدث عنه ببعض التفصيل لانه يضيف تجربة جديدة في التعليم الديني بالسودان في مستواه الاساسي. وقد تبلور التعليم الاسلامي في عهد سلاطين وملوك الكنجارة الذين اسسوا مملكة دارفور المسلمة (١٦٤٠ــ١٩١٦ م) وقد عمل السلطان سليمان صولونج اول ملوكهم ومن تبعه من السلاطين والملوك على تشجيع العلماء من مصر وسنار وكردفان وبرقو للهجرة للسودان، وشجعوا مواطنيهم للهجرة لمصر طلبا للعلم في الازهر وانشأوا لهم رواقا بالازهر عرف برواق دارفور وازدهرت حركة بناء المساجد والخلاوى وتشجيع المهاجرين، ومن اشهر ملوكهم الذين شجعوا هجرة العلماء السلطان عبد الرحمن الرشيد الذي يقال إنه بنى تسعة وتسعين جامعا وجلب العلماء من تونس والأزهر وغرب افريقيا، وكانت اشهر خلاوى المهاجرين في هذه الفترة خلاوى طرة، وخلاوى شويا، وخلاوى الطينة وخلاوى كوبي وخلاوى الفاشر. وبدأ الطلبة يهاجرون اليها من كل بقاع دارفور، ووجدت حركة الهجرة هذه تشجيعا كبيرا من الحكام المحليين والمشايخ الذين وزعوا الحواكير (او الاراضي الزراعية) لفقهاء الخلاوى ليكسبوا عيشهم وعيش تلاميذهم[٤٢].

---

(٤٢) أنظر مجلة الدراسات السودانية: عبد الرحمن محمد محمود: حركة المهاجرين، ص ١٣٦ــ١٥٠، العدد الثاني، المجلد الثاني، يونيو ١٩٧٢.

وقد بدأت حركة المهاجرين أول ما بدأت كحركة لتعليم القرآن والكتابة والقراءة، وكان المهاجرون أو تلاميذ الخلوة من الجنسين وقد تقلص عدد النساء مؤخرا. والدليل على أنها كانت منتشرة بين الجنسين في عهد سلطنة الفور أن هناك عددا كبيرا من النساء المتقدمات في السن بمنطقة طرة ودابة (قلب مملكة الفور) لا زلن يحفظن القرآن الكريم ويعرفن الكتابة والقراءة وقد قيل انه كان من شروط زواج الولد من البنت تعلمها. وحركة المهاجرين هذه التي ارتبطت بالتعليم الديني منذ البداية كانت منتشرة بين جميع القبائل ولكنها تقلصت وانحصرت مؤخرا في قبيلة الفور كبرى قبائل دارفور واصبحت مؤسسة اجتماعية لها قواعدها وقيمتها، ولعل الحصار الذي ضربه الانجليز على اقليم غرب دارفور واتخاذهم اياه منطقة مقفولة قد ساعد على تطوير حركة المهاجرين وقبول الناس لها كمؤسسة أهلية تتمتع بالتأييد والدعم المعنوي والمادي.

وقد ساعدت هذه العوامل على توفير عناصر البقاء والاستقرار لمنظمات المهاجرين ومكنتها من الرسوخ وسط البيئة التي تعيش حولها وتمخض عن ذلك مفهوم محدد مؤداه: ان الطفل لا يستطيع تعلم الكتابة والقراءة وحفظ القرآن الا في خلوة بقرية غير القرية التي يقيم فيها والده، كما ان تعليم الكتابة والقراءة وحفظ القرآن واجب على كل طفل ذكر، وفي هذا نجد الاساس الذي تقوم عليه حركة المهاجرين التي تمتاز بالحركة والتنقل من مسجد لآخر، ومن فقيه لآخر ومن قرية لأخرى. وبذلك أصبحت الهجرة امرا يحبذه بل ويفرضه الوالدون على ابنائهم الذكور مما وسع من دائرة انتشار هؤلاء الاطفال والشباب في كل مناطق دارفور. ومثلما هو الحال في خلاوى السودان الاخرى فليس هناك سن بعينها للدخول او التخرج وغالبا ما تتأرجح ما بين السابعة والخامسة والعشرين وقد تزيد وقد تنقص. ويعتمد عدد المهاجرين

على شهرة الفقيه وتجويده للقرآن كما يعتمد على كرم الأهالي الذين يعتمد عليهم المهاجرون في توفير عيشهم، لهذا تعتمد احجام الخلاوى على احجام القرى المجاورة لها.

وخلاوي المهاجرين عبارة عن قرى قائمة بذاتها تعرف بقرى المهاجرين وهي أول ما يلحظه الزائر لمعظم القرى بهذه المناطق وهي تبني في شكل قطاط صغيرة الاحجام تسع الواحدة منها الاثنين والثلاثة من المهاجرين وقد تسع واحدا فقط للاقامة بها، وهي مؤقتة تندثر برحيل سكانها. وغالبا ما تكون مبنية من القش والاخشاب والقصب، وتبنى هذه القرى في شكل دائري يتوسطه منزل الفقيه (الفكي) والشجرة التي يجتمع فيها الفقيه بتلاميذه ويتفاوت عدد هذه القطاطي من قرية لاخرى، وهناك قرى يزيد عدد قطاطيها على المائة كما يناهز عدد تلاميذها المائة ومن اشهر هذه الخلاوى في الوقت الحاضر خلاوى: كلس — مرندو — حجير — بيلا — مكجر — سندو — ترج — شنقة — جبل كونو — قرعة — دايا.

وهناك عدد من الخلاوى التي يناهز عدد تلاميذها عدد تلاميذ المدارس النظامية بالقرب منها كخلاوى كلس ومكجر ودايا وقونو وكردل. فخلوة كلس مثلا يناهز عدد تلاميذها الثلاثمائة تلميذ. ومثلما هو الحال في الخلاوى الاخرى فان العمل مقسم بين المهاجرين بحيث يؤدي كل واحد واجبا بعينه والصغار منوط بهم السعي للقرى المجاورة لجمع الصدقات والهدايا. والمهاجرون يحترفون الكدية أو الشحذة، وبعضهم يطهو الطعام وبعضهم يزرع وبعضهم يحتطب وهكذا تعتبر هذه القرى معسكرات للعمل خاصة وقت الخريف فهم يشتركون في زراعة أرض الشيخ كما يستأجرهم الآخرون لزراعة اراضيهم.

ولهذا النظام التعليمي ايجابياته وسلبياته، ولعل من اول ايجابياته توفير الفرص

لاعداد كبيرة من الاطفال وغيرهم للتعلم وحفظ القرآن في وقت تشح فيه مؤسسات التعليم لبعد هذه المناطق وفقرها. وتتم العملية التربوية في تناسق مع البيئة وبأقل قدر من التكلفة، اما اهم سلبياتها فانخراط الاعداد الكبيرة من الصبية والشباب في عملية الكدية والشحذة مما يؤثر على تعليمهم ويضر بالمجتمع، وقد كانت خلاوى المهاجرين عقبة في سبيل انتشار المدارس النظامية نسبة للحرية التي يجدها المهاجرون في خلاويهم مما جعل الاقبال على المدارس ضعيفا مما اضطر السلطات لانشاء داخليات في المدارس تتكفل الدولة فيها بالغذاء والكساء والسكن، وقد استلزم ذلك ايضا انشاء عدد كبير من الخلاوى المعانة للتقليل من اعتماد التلاميذ على الشحذة. وفيما يلي قائمة باسماء المدارس الابتدائية مقارنة بالخلاوى في منطقة غرب دارفور(٤٣):

الجدول رقم (٤)

اسم المدرسة	التلاميذ	اسم أقرب الخلاوى لها	تلاميذ الخلوة
كونير	١٨٣	خلاوى دوبو	٢١٤
الملم	١٧٦	خلاوى الملم	٣٥٦
جاوه	١٢٥	خلاوى سوني	٣٧
فتابرنو	٢٢٤	خلوة قنا	٣٤٣
كلا	١٧٥	خلاوى كلا	٢٠٤
جبل س	١٤١	خلاوى جبل س	—
مكجر	١٨٩	خلاوى الفكي الصالح	٤٨٣
كرولي	١٧٤	خلاوى حلة قرعة	١١٩
قارسلا	١٨٨	خلاوى سقي	٤٦٢
دريسة	١٨٠	خلوة دريسة	٣٧٤

(٤٣) نفس المصدر، ١٤٩.

جلدو	٢٤٨	خلاوى زنقو	٢١٣
أبطا	٢١٧	خلاوى أبطا وكراري	٣٠٧
قيري	١٦٨	خلاوى كارقلا	٣٣٥
كردل	١٨٢	خلوة كردل	٣٧٣
دايا	٢٠٦	خلاوى طرة	٤٣٠
كاليكتنج	١٧٦	خلاوى ليمو واوي	٣٢١
فاطمة كرل	٩٨	خلوة فاطمة كرل	٢٠٥
تنكو	٢٠٦	خلوة كلس	٣٨٦

ومن الواضح أن اقليمي دارفور وكردفان يعتمدان اعتمادا كبيرا على الخلاوى بأشكالها المختلفة خاصة في مرحلة التعليم الاساسي وبالتالي فان خلاوى مديريات غرب السودان تمثل اكثر من ٦٥٪ من جملة خلاوى السودان(٤٤). وكل ذلك يتطلب جهدا مضاعفا لتوفير شيوخ الخلاوي الذين يوثق بقدراتهم على القيام باعباء التعليم لتجاوز السلبيات الكثيرة التي تحفل بها كثير من هذه الخلاوى القائمة الان.

تعليم البنات

لم يحظ تعليم المرأة في السودان بالعناية اللائقة به ولذلك فالمعلومات عنه مبعثرة ومتفرقة، وكما لاحظ الدكتور عبد العزيز أمين عبد المجيد في كتابه « التربية في السودان »(٤٥) فان ولد ضيف الله لم يترجم لامرأة عالمة في طبقاته رغم اشاراته العابرة لبعض النساء في مجالات تتصل بالعلم والتعلم. ولكن هذه المعلومات رغم ضآلتها تشير الى

(٤٤) الخلاوي في السودان، ٨.
(٤٥) التربية في السودان ١/٢٢٤.

اهتمام عظيم بتعليم المرأة وتزويدها بالمعرفة الدينية اللازمة لتربية اولادها وصون بيتها. وقد كانت الخلوة منذ القدم مصدر هذه المعرفة للمرأة مثل ما هي للرجل.

ورغم ان ولد ضيف الله لا يذكر في طبقاته خلوة خاصة بالنساء، الا اننا استرشادا بما هو كائن الان من وجود خلاو مقصورة على النساء في بعض انحاء السودان، فلا نستبعد قيام مثل هذه الخلاوى في بعض المناطق في ماضينا البعيد خاصة وان المصادر حافلة بذكر بعض ممن نبغن في حقل العلم والصلاح وتصدرن للتدريس مثل فاطمة بنت جابر التي كانت تدرس القرآن في مسجد اخوتها اولاد جابر بجزيرة ترنج وكان عندها أربعة وعشرون فقيرا تعلمهم القرآن(٤٦)، وكانت عائشة الفقيرة بنت ولد قدال تعلم القرآن في خلوة قريبة من جبل أولياء جنوب الخرطوم وممن تعلم عندها الشيخ خوجلي ابن عبد الرحمن الولي الشهير(٤٧) وقد عرف عن الشيخ حمد ولد ام مريوم اهتمامه الكبير بتعليم النساء وقد تخرجت على يديه اعداد كبيرة منهن(٤٨) ومثلما هو الحال الان في كثير من انحاء السودان فان هؤلاء الشيوخ والشيخات كانوا في كثير من الاحوال يعلمون الرجال والنساء في خلاويهم.

واذا اتخذنا معيارا من النتيجة التي خرجت بها مجموعة المسح التربوي من دراستها لمجموعة طيبة من الخلاوي حين انتهت الى ان حوالي ٣٤٪ من الخلاوي التي درست خلاو مختلطة(٤٩)، فان اعدادا كبيرة من النساء كن وما زلن يتلقين تعليمهن مع اخوانهن في الخلاوي، وتبلغ نسبتهن ١٣٪ من جملة المسجلين بالخلاوي من الذكور

(٤٦) الطبقات ٢٥١، ٣٦٠؛ التربية في السودان ٢٢٤/١.

(٤٧) نفسه، ١٩٠.

(٤٨) عبد الرحمن المقبول: الشيخ حمد ود أم مريوم.

(٤٩) الخلاوي في السودان ١٠.

والاناث[٥٠]، واذا لاحظنا ان الخلاوي المختصة بتعليم البنات في الوقت الحاضر تشكل حوالي ٢٪ من جملة الخلاوي في حين ان خلاوي الذكور تشكل حوالي ٦٤٪ من كل الخلاوي، ادركنا اتساع مجال التعليم المختلط في الحقل الديني. وقد لاحظنا في حديثنا عن دارفور ظاهرة تعليم النساء بالخلاوي واعتبار ذلك شرطاً للزواج.والواقع ان هذه الظاهرة عامة في خلاوي دارفور وهناك عدد من هذه الخلاوى شيوخها من النساء مثل خلوة فاطمة كرل[٥١]. ونلحظ هذه الظاهرة أيضا في شرق السودان في مديريتي كسلا والبحر الاحمر حيث تجد بعض الخلاوي التي تديرها النساء، وقد كان من اعظم ما اهتم به المجاهد المرحوم الشيخ علي بيتاي تعليم النساء حيث نجد الان في همشكوريب بالقرب من كسلا وغيرها من مناطق نفوذ هذا الشيخ الراحل الاف النساء يتلقين العلم في خلاو خاصة بهن[٥٢]، وهكذا يشكل التعليم الديني مدخلا هاما لتعليم المرأة خاصة في بعض الارياف حيث تنعدم وسائل التعليم النظامية الاخرى.

المعاهد المتوسطة

بدأت تجربة هذه المعاهد المتوسطة عام ١٩٦٦ بمنهج نظري وعملي غايته الجمع بين التعليم واكتساب المهارة المهنية وكان المنهج النظري شاملا للعلوم الاتية:

١ ــ القرآن وتجويده (منهج خاص)

٢ ــ علوم الدين الاخرى كالفقه والسيرة الخ (وفق منهج وزارة التربية)

---

(٥٠) نفسه ١٢.

(٥١) نفسه ١٠.

(٥٢) معهد الخرطوم الدولي للغة العربية: دراسة عن همشكوريب، ١٩٨٣.

٣ ـ اللغة العربية بفروعها المختلفة.

وكان المنهج العلمي عبارة عن دارسة إحدى حرفتين هما التجارة والبرادة وفق منهج خاص وضع بالتعاون مع المختصين في المعهد الفني. ولكن هذا المنهج بهذه الصورة لم يُرْضِ رغبة التلاميذ وظلوا يرددون الشكوى من أنهم خريجو المدارس الأوليَّة وباستطاعتهم أن يواصلوا تعليمهم في المدرسة الوسطى فالثانوية فالجامعة، والمنهج بالصورة الموضوعة ينتهي بهم إلى حفظ القرآن الكريم ودراسة التجويد والالمام بالقراءات وما إليها، ولكنه في نهاية المطاف يضعهم في صفوف الحرفيين (نجارين أو برادين) ومعلمين للقرآن في الخلاوي، وفي المدارس الأولية على أحسن الفروض، وبدأت احتياجاتهم تظهر في شكل إضرابات وعرائض تقدم للمسئولين، وعندئذ تقدمت إدارة شئون القرآن بوزارة التربية بمنهج مدروس ومماثل لما هو عليه الحال في جمهورية مصر العربية ولكنه لم ينفذ.

وكحل عملي للمشكلة فقد رؤي أن تلغى مادتا النجارة والبرادة، وأن تظل المقررات قاصرة على منهج المدارس الوسطى الحكومية ويضاف إليها القرآن وتجويده مما أعطى الطلاب فرصة لاستيعاب مقررات المدارس الوسطى في العلوم والرياضيات والجغرافيا والتاريخ. وكانت النتيجة كما أبرزتها امتحانات عامي ١٩٧٠ و١٩٧١ أن الطلاب الذين جلسوا لامتحانات الشهادة الثانوية العامة مع إخوانهم في المدارس الحكومية أحرزوا نجاحا كبيرا في الامتحان، ولكن الشق الآخر من المنهج الذي يميزهم عن غيرهم من تلاميذ المدارس الحكومية وهو حفظهم لقدر كبير من القرآن إن لم يكن القرآن كله، فلم يتحقق، إذ أن الشهادة مفروض أن تؤهلهم للالتحاق بمعهد امدرمان الديني الثانوي العالي، أو معهد شروني لعلوم القرآن.

ووضح أن هناك مشكلة في هذه المعاهد المتوسطة بعد أن تحولت تحت الضغط الى ما يقرب من المدارس الحكومية النظيرة، ومع تقلص عدد سنوات الدراسة

بالمرحلة المتوسطة من اربع الى ثلاث سنوات وفق السلم التعليمي الجديد الذي بدأ تنفيذه في اوائل السبعينات فقد أصبح الزمن الذي يقضيه الطالب في حفظ القرآن ضئيلا. والواقع أنه لم يكن من الممكن أن تكون النتيجة غير ذلك خاصة إذا علمنا أن هؤلاء الطلاب الذين بدأت بهم التجربة لم يكونوا في معظمهم على إلمام بأي دراسات دينية أو قرآنية لأنهم أخذوا من كشف الاحتياطي لدخول المدارس الوسطى. وكما رأينا من قبل فإن معظم هذه المعاهد الوسطى التي جاوز عددها المائة قد تحولت إلى مدارس وسطى عادية وبقي عدد من هذه المعاهد ليصبح نواة للمعاهد الدينية الثانوية المتخصصة التي تحدثنا عنها وكان الغرض من هذه أن تكون منفذا لنوعين من الطلبة:

١ ــ خريجو المدارس الابتدائية الراغبون في الدراسات الدينية
٢ ــ خريجو الخلاوي الذين يحفظون القرآن في الخلوة.

ونظرا إلى أن القادمين من المدارس الابتدائية يحتاجون إلى فترة ليتساووا مع زملائهم القادمين من الخلاوي في حفظ القرآن، وأن القادمين من الخلاوي يحتاجون إلى فترة ليتساووا مع زملائهم القادمين من المدرسة الابتدائية في معرفة المواد التي تدرس بها، فقد رؤي أن تكون هناك سنتان تمهيديتان يدرس خلالهما أبناء المدارس القرآن فقط إلى جانب قليل من اللغة العربية والدين، ويدرس خلالهما أبناء الخلاوي مقررات المدرسة الابتدائية وفق منهج مكثف يغطي جميع مقررات المدرسة الابتدائية. (أنظر الملحق ٣).

ولما أُذيع نبأ الخطة الجديدة تدفق الطلاب من المدارس الابتدائية ومن الخلاوي على المعاهد الثانوية العامة للقرآن، ولكن الموقف بالنسبة إلى خريجي المدارس الابتدائية اختلف فقد عارضوا مبدأ بقائهم سنتين تمهيديتين لدراسة القرآن واللغة العربية والدين محتجين بأن رصفاءهم الذين قبلوا بالمدارس الثانوية العامة يقبلون دون فترة تمهيدية. لذا فقد

رفض أغلبهم الفكرة وسحبوا أوراقهم مفضلين المدارس الاهلية ذات المصروفات على هذه المعاهد. ومنهم قليل فضل البقاء. أما الطلاب القادمون من الخلوة ويحفظون القرآن الكريم، فقد وجدوا في هاتين السنتين التمهيديتين فرصة حسنة ليلموا بما لم يكونوا يعرفونه من علوم المدارس الابتدائية وقد وضح لهم أن السبيل أمامهم هو هاتان السنتان التمهيديتان. فمن نجح في امتحانهما النهائي حصل على (ابتدائية معاهد القرآن) وأصبح مؤهلا للالتحاق بمعاهد القرآن الثانوية العامة، فالثانوي الديني العالي بامدرمان فالجامعة الاسلامية أو غيرها من الجامعات والكليات الاسلامية الأخرى، ومن لم ينجح منهم أمامه فرصة الالتحاق بمركز التدريب على التجويد بمعهد شروني لعلوم القرآن ليقضي فيه عامين يحصل بعدهما على شهادة تؤهله ليكون مدرسا للقرآن بالخلاوي براتب شهري أو ليلتحق بمعهد شروني لعلوم القرآن ليقضي به أربع سنوات يتخرج بعدها مدرسا للقرآن وعلومه في المدارس او المعاهد.

وتعتمد وزارة التربية شهادة القرآن الثانوية الصغرى مؤهلا للدخول في معهد امدرمان الثانوي العالي، وقد اقتصر منذ عام ١٩٧٣/٧٤ على هذا النوع من الطلاب، وبعد حصولهم على الشهادة الثانوية الدينية العليا يلتحقون بجامعة امدرمان الاسلامية. ومع ازدياد الطلبة على المعهد الثانوي العالي فتح المجال لغير طلبة المعاهد في بعض السنوات.

معاهد القرآن الثانوية

يرتكز معهد امدرمان الثانوي العالي الذي واصل رسالة معهد امدرمان القديم بعد أن حلت جامعة امدرمان الاسلامية محله في مناهجه على نظام مشابه للمعاهد الازهرية الثانوية، وقد ذكرنا انه يخضع الآن لتطوير كبير، وهو رافد كبير لطلاب المعاهد القرآنية. وقد انشأت وزارة الشئون الدينية معاهد مماثلة هي:ـــ معهد المشرف بالهلالية ومعهد الشيخ

مصطفى الفادني بالجزيرة ومعهد الفاشر بدارفور، يتلقى فيها الدارسون دراسات مكثفة في علوم القرآن والفقه والتوحيد وعلوم اللغة العربية الى جانب بعض العلوم الحديثة.

اما معاهد التجويد وعلى رأسها معهد شروني لعلوم القرآن الذي افتتح عام ١٩٧٢ فان غايتها تخريج متخصصين في القراءات ومعرفة الفواصل والرسم والضبط والالمام بتراجم القراء وتاريخ المصحف وسائر علوم القرآن الأخرى، وفي هذه المعاهد مراكز لتدريب طلبة الخلاوي على التجويد ومدهم بالدراسات القرآنية الأساسية ويمكنهم بعد عامين من التخرج أن يصبحوا شيوخا للخلاوي أو مدرسين في المدارس الوسطى. أما حملة شهادة المعهد الثانوية فيمكنهم الالتحاق بالجامعة الاسلامية او كلية القرآن ويمكن لخريج الخلوة أن يحوز على شهادة معهد القراءات بعد ست سنوات فيها اثنتان تمهيديتان. (أنظر الملحق ٤ أدناه).

كلية القرآن

هي احدى مؤسسات التعليم العالي بدأت عام ١٩٨٢/٨١ وتقبل طلابها من بين حملة الشهادة الثانوية او ما يعادلها وتقوم على النظم العلمية التي تقوم عليها مثيلاتها في الجامعات، ولكنها تختلف في روحها وجوهرها عن الكليات والمعاهد الأخرى في أنها تكمل السلم التعليمي القرآني ليبلغ المرحلة الجامعية بعد أن اجتاز المرحلة المتوسطة والثانوية كما رأينا. فقد تبين النقص الكبير في المتخصصين في الدراسات القرآنية والاسلامية والموجهين الدينيين ومعلمي التربية الاسلامية، كما توجد حوالي الثلاثة آلاف خلوة وعدد من المعاهد الدينية ومعاهد القراءات يقضي بها خريجو الخلاوي ست سنوات تعادل المرحلة المتوسطة والثانوية، ومن ثم فإن الحاجة ماسة لانشاء كلية في مستوى جامعي

تستوعب المؤهلين للدراسات القرآنية والحفظ إكمالا للسلم القرآني الذي يبدأ بالخلوة مرورا بمعهد القرآءات او المعهد العلمي وانتهاء بالكلية المتخصصة العليا. وينال الطالب بعد اربع سنوات من الدراسة الجامعية بكالوريوس في احد تخصصين إما: أ ــ القراءات القرآنية وإما: ب ــ الدراسات الاسلامية إضافة للدراسات الإضافية وتحفيظ القرآن لغير المتفرغين. وشروط الالتحاق للحصول على درجة البكالوريوس كالاتي:

١ ــ للحصول على درجة البكالوريوس للتخصص في القراءات القرآنية ان يكون المتقدم حاصلا على الشهادة الثانوية وملما بمبادئ التجويد وعلوم القرآن والقراءات، على أن يكون حافظا للقرآن كله.

٢ ــ للحصول على درجة البكالوريوس للتخصص في الدراسات الاسلامية.

أ ــ ان يكون حاصلا على الشهادة الثانوية (من المدارس او المعاهد الدينية) على أن يكون حافظا لعشرة أجزاء من القرآن الكريم مفصلة او متفرقة. أو ب ــ ان يكون حافظا للقرآن الكريم كله على ان يجتاز امتحان معادلة للشهادة الثانوية للمعاهد الدينية.

وبالكلية الان (١٩٨٥/٨٤) تسعون طالبا موزعون على الفرق والشعب كالاتي:

الجدول رقم (٥)

الفرقة	الأولى		الثانية		الثالثة		الرابعة	
الشعبة	قراءات	دراسات	قراءات	دراسات	قراءات	دراسات	قراءات	دراسات
عدد الطلاب	٤	١٩	٥	٣٠	٦	١٣	٢	١١

(انظر الملاحق في نهاية البحث لبرنامج الدراسة للفرق الأربع).

ـ ٥ ـ

التقويم العام وآفاق المستقبل

حضارتان وتعليمان

يتضح لنا مما سلف ذكره أن نظام التعليم في السودان حتى مشارف القرن العشرين كان نظاما موحدا يرتكز في جملته على التعليم الديني الذي هو امتداد على وجه العموم لنظام التعليم الاسلامي الذي كان سائدا آنذاك في معظم أنحاء العالم الاسلامي، ولم يدخله إلا تغيير طفيف لم يؤثر على مجراه العام حين بدأ المصريون في إنشاء عدد محدود جدا من المدارس المدنية منذ ايام سعيد انتهى امرها بانتهاء النظام الذي انشأها[٥٣].

وقد واجه هذا النظام التعليمي تحديه الأعظم مع دخول الانجليز في السودان وسياستهم الرامية إلى استحداث نظام تعليمي بديل لا يستند إلى النظام التقليدي الموروث إلا في أضعف الحدود. ونسبة لارتباط هذا النظام التقليدي القائم على الخلوة بحياة الناس الروحية والاجتماعية والثقافية فلم يكن من السهل على الانجليز إنجاح مشروعهم التعليمي الجديد دون كبير مشقة. فقد وجد من عامة الناس مقاومة شديدة

---

(٥٣) تاريخ القرآن في السودان ٣١ــ٣٣.

واستقبلوه بقدر عظيم من النفور، حتى اضطرت الحكومة الى اللجوء الى وسائل مختلفة من الترغيب والترهيب لحمل بعض شيوخ القبائل والنظار ومن اليهم ممن يخضعون لسلطانهم فانصاعوا مكرهين على إرسال بعض أبنائهم للمدارس الجديدة.

ووضح أن سياسة الرفض التي واجه بها الانجليز الخلوة لأول وهلة لم تؤثر على إقبال الناس عليها وشعروا بأنها تمثل عقبة حقيقية في سبيل مشروعهم فأعادوا النظر في سياستهم لتحقيق هدفين: أولهما غزو الخلوة من الداخل بتغيير نمط التعليم الذي كانت عليه وادخال بعض المواد الحديثة مما يؤدي بالضرورة الى تقليل التركيز على حفظ القرآن والدراسات الدينية، وهو ما ظل يهجس به كرومر كما رأينا، وكل ذلك يودي إلى إضعاف الخلوة بتحجيمها من الداخل. وثانيهما الاستفادة من هذه الخلوة المطورة في دعم النظام التعليمي الجديد حتى يقف على قدميه ويستغني عن الخلوة وكان ذلك على هدى سياسة الحكم غير المباشر التي سلكها الانجليز بعد الحرب العالمية الأولى.

وقد رأينا ان هذه الخلاوي النموذجية التي أعانها الانجليز كانت مصدرا لمد كثير من المؤسسات التربوية بطلبتها: مثل كلية تدريب المعلمين أو ما عرف بمدرسة العرفاء والقضاة الشرعيين او المدرسة الصناعية الفنية. وقد ظلت هذه الخلاوي تمد المدارس الأولية بطلبتها الى عام ١٩٣٠ حين بلغ عدد هذه الخلاوي النموذجية المعانة ٧٦٨ خلوة تستوعب ما يقرب من ٢٩,٠٠٠ دارس بل ان ازدياد عدد هذه الخلاوي قد ادى الى توقف الزيادة في المدارس الاولية والكتاتيب كما رأينا عند استعراضنا للسياسات وتطور المؤسسات(٥٤).

ومنذ عام ١٩٣٤ تم تقليص الدعم للخلاوي وسميت الخلاوي المعانة

---

(٥٤) كلية القرآن: تعريف مطبوع على الآلة الكاتبة ١٩٨٤ـ١٩٨٥.

بالخلاوي النظامية واوصت لجنة ونتر بإلغاء الخلوة كأساس للتعليم النظامي واقامة المدرسة الاولية مع الاحتفاظ بعدد قليل من الخلاوي النظامية تحت اشراف الحكومة سرعان ما تلاشت حين شرع الإنجليز في إنشاء نظام مواز هو المدرسة الصغرى التي أصبحت بحق المنافس الأعظم للخلوة لأن فيها من المغريات من حيث إمكانيات الدراسة والتسهيلات وفرص المستقبل ما ليس في الخلوة. وتحولت بالتالي أعداد من هذه الخلاوي إلى مدارس صغرى، بل إن الاغراءات دفعت بكثير من شيوخ الخلاوي إلى الانتقال للمدارس مما أدى الى اضمحلال شأن هذه الخلاوي النظامية، فانخفض عدد طلبتها من ٢٢١,٠٠٠ عام ١٩٣٥ الى ما يقرب من ٩,٩٩٠ عام ١٩٤٦، ومعنى ذلك اختفاء الخلوة النظامية وحلول المدرسة الصغرى محلها ثم حلول المدرسة الأولية أو الكتَّاب محل هذه، ولم يبق في ساحة التعليم الديني التقليدي سوى بعض الخلاوي التقليدية العريقة التي لم تتأثر بهذه السياسات الجديدة.

وقد أدت هذه السياسة الى قيام ما سمي بالثنائية أو الازدواجية في النظام التعليمي انشطر بمقتضاها التعليم الى تعليمين: مدني يتلقى فيه الدارس العلوم الحديثة مع قدر قليل من التعليم الديني واللغة العربية، وديني يركز فيه الدارس على علوم الاسلام واللغة العربية مع قدر قليل من العلوم الحديثة. وكلا التعليمين هام للفرد المسلم المعاصر ولكنه لا يستطيع الحصول عليهما في أي من النظامين إذ أن كلاً منهما يركز على جانب ويهمل الآخر. ومن الواضح أن كلاً منهما ينطلق من استراتيجية تربوية تعكس مفهوم الحضارة المعنيّة لماهية التربية. ومن القضايا التي يجب التنبيه إليها أن التعليم المدني الذي خططت له السياسة البريطانية في السودان انعكاس لنوع التعليم الأوروبي الذي كان سائدا في القرن التاسع عشر الذي يركز على التقنيات والمهارات، وقد اخضعه

الانجليز أكثر وأكثر لاحتياجاتهم الملحة في ادارة البلاد التي تتطلب أعدادا محدودة من الكفاءات الفنية في الهندسة والقضاء والتعليم وما إليها، في حين أن التعليم الذي كان سائدا في السودان من قبل انعكاس لحضارة الاسلام التي يرتبط كيانها القانوني والاجتماعي والثقافي بما يتلقاه الدارس في حلقة الدرس.

ومن ثم فان التركيز على العلوم الدينية وعلى رأسها القرآن في مناهج مؤسسات التربية الاسلامية لا يهدف الى امداد الدارس بمجرد معلومات دينية بل يمده بمقومات حياته الفكرية والاجتماعية والقانونية وما يتصل بها من آداب السلوك التي تجعل منه في نهاية المطاف الفرد المسلم الذي رمى إلى خلقه القرآن الكريم والسنة المشرفة، ولكن صياغة هذه الشخصية بالمعرفة الدينية وحدها لا يحقق تكامل الدنيا والدين في حضارة الاسلام ومن ثم فلا بد من رفد المعارف الدينية بالمعارف الدنيوية، ومن ثمّ فقد كان التعليم الاسلامي في أوج ازدهاره لا يكتفي بالجانب الديني وحده بل يضيف إليه كل ما يستجد من معارف العصر كما هو معلوم بتتبعنا لتاريخ التربية في الاسلام، ولكن ضمور حضارة الإسلام أمام موجات الغزو وتسلط غير العرب على حياة المسلمين أدى بمرور الزمن الى تقليص محتوى التعليم الاسلامي فتساقطت مختلف المواد العلمية الهامة لحياة الناس كالطب والهندسة والفلسفة والفلك والفيزياء والكيمياء واستقر الناس في نهاية المطاف على الحد الادنى الذي يعتمد عليه قوام الشخصية المسلمة من علوم الدين وما يتصل بها من علوم اللغة، ونحوها.

وكانت نهاية القرن التاسع عشر فترة ازدهار الدولة الحديثة القائمة على حسن الادارة والتخصص العلمي والتقني مما لم يكن للمسلمين منه كبير نصيب، وكان الامر الطبيعي ان يتم التكامل القديم في محتوى التربية الاسلامية بتطوير المنهج الاسلامي الموروث وتلقيحه بمعارف العصر، ولكن ارادة الانجليز كما رأينا شاءت غير ذلك، فتركت النظام التقليدي

جانباً واقامت الى جواره نظاما يختلف في فلسفته وفي منطلقاته من توجهات الحضارة الاسلامية التي ينتمي اليها الشعب. وحتى حين حاولت الاستفادة من النظام التقليدي كما رأينا كانت الغاية تطويع الوليد الجديد لخدمة نفس الغايات التي رمى اليها تعليمهم المدني من اكتساب بعض المهارات العلمية التي تستفيد منها الدولة في خدمة اغراضها.

والنتيجة العملية التي انتهى اليها الامر قيام نظامين متوازيين منذ البداية فقيام كلية غردون عام ١٩٠٢ م كرمز للتعليم الجديد وازاه قيام معهد امدرمان العلمي الكبير الذي عين له الحاكم العام لجنة من عشرة علماء برئاسة الشيخ محمد البدوي للاشراف عليه منذ عام ١٩٠١ م وقد اكتمل كمؤسسة تعليمية ذات مراحل ثلاث ابتدائية وثانوية وعالية منذ ١٩١٢ دون ان يتأثر بالعلوم العصرية إلا في أضيق الحدود. ولارتباط التعليم المدني بالدولة التي هي المخدم الأول للخريجين فان المنافسة لم تكن متكافئة، ويمكن للانسان أن يقول إن ما يقرب من الثمانين في المائة من الخريجين في المرحلة الراهنة هم من مدارس مدنية في حين يقل خريجو النظام الديني عن العشرين بالمائة. وبالتالي فإن المشاكل والازمات التي واجهت التعليم الديني في السودان منذ بداية حكم الانجليز قد أضعفت من بنية هذا التعليم وأصابت مؤسساته بالهزال، ولكن إصرار الناس على الحفاظ على كينونتهم الحضارية دفعهم إلى الاستماتة للمحافظة على نظام تعليمهم الديني التقليدي كما يتمثل في الخلاوي وفي معهد أمدرمان العلمي الذي تطور إلى جامعة أمدرمان الاسلامية، وقد رأينا الجهود التي بذلت منذ الاستقلال لإقامة سلم تعليمي ديني يبدأ بالخلوة ويمر بمعاهد القرآن المتوسطة والثانوية العامة والعالية والمتخصصة فكلية القرآن او الجامعات الاسلامية.

ومن الواضح أن قيام سلم تعليمي ديني قد يفي بحاجات التخصص في مجال العلوم الدينية المختلفة، ولكنه لا يحل مشكلة النظام التربوي القائمة التي لا علاج

لها الا بتلاقح سويّ بين المحتوى الديني والمحتوى الدنيوي كما كان شأن حضارتنا في سالف عهدها، وبغياب هذا التكامل والتلاقح بين النظامين التربويين فان الضرورة الملحة تتطلب الحد من تباعد الشقة بينهما والسعي للتقريب بينهما ما اسعفت بذلك الامكانات. ويبدو أن سبيل الاصلاح لكل من النظامين يكمن في سياسة التقريب هذه، وقد بذل أهل السودان في ذلك جهدا مقدرا غايته إحداث ضرب من التكامل بين النظامين على مستوى الحياة العامة رغم انفصالهما في واقع التجربة. ويمكن تلمس ملامح هذا الجهد على مستويين:

١ ـ المستوى الأول:

مستوى التعليم الديني المتخصص. فإن الاتجاه أن يطعم بقدر كاف من المعارف الحديثة التي يتلقاها الدارس في النظام المدني دون الإخلال بمحتوى التعليم الديني كما هو واضح في برامج المعاهد القرآنية المختلفة المضمنة بملاحق هذا البحث. وهو لا يكتفي بذلك في مرحلة الدراسة النظامية بالمعاهد والجامعات بل ينزل إلى مستوى التعليم الديني غير النظامي القائم على الخلوة، فيفتح أمام خريجي الخلاوي من حفظة القرآن السبيل الى الانخراط في مختلف مؤسساته،فيمكن لخريج الخلوة أن يلتحق بمعهد القرآن الكريم الثانوي بعد عامين تمهيديين يتلقى خلالهما منهج المدرسة الابتدائية المدنية وبعد نجاحه في الامتحان ينخرط في المعهد القرآني. وينفتح النظام الديني ايضا على النظام المدني، فيمكن لخريج المدرسة الابتدائية ان ينخرط في معهد القرآن الكريم بعد قضاء سنتين يتلقى فيهما قدرا من القرآن والمعارف الدينية تمكنه من مواصلة تعليمه الديني. وبنفس القدر يستطيع خريج الخلوة ان ينخرط في معهد القراءات فيقضي عامين تمهيديين في التدريب على التجويد واحراز بعض المعارف المتخصصة، ويمكنه بعد ذلك التخرج بدبلوم او مواصلة تعليمه في المعهد لاحراز شهادة القراءات. والامر كذلك في المعاهد الثانوية

العليا فهي مفتوحة لخريجي المدارس ولخريجي الخلاوي على السواء، ولكن على كل منهما الخضوع لمتطلبات الدخول التي تقتضي فترة تمهيدية للمعادلة مثل المرحلة السابقة. وبهذه السياسة المرنة انفتح التعليم الديني المتخصص على التعليم العام. هذا إضافة إلى أن الخلاوي ورياض المساجد تعد أعدادا كبيرة من الأطفال للانخراط في المدارس الابتدائية بعد بلوغهم السابعة، وكثير من التلاميذ خاصة في الارياف يرتادون الخلاوي في الامسيات لحفظ القرآن، وقد اتسعت خلاوي المساجد في السنوات الاخيرة لاعداد كبيرة من تلاميذ المدارس خاصة في الاجازات.

٢ ـ المستوى الثاني:

مستوى التعليم العام الذي انفتح بدوره لاستيعاب قدر كبير من الدارسين في الخلاوي، فقد أبانت احصاءات المسح التربوي في السودان الذي اقيم عام ١٩٧٦ ان حوالي ٣٧٪ من خريجي الخلاوي استوعبوا بالمدارس العامة(٥٥). ومثلما سعى التعليم الديني النظامي للانفتاح على التعليم الديني غير النظامي في الخلاوي واستحدث مراحل تمهيدية تمكن خريج الخلوة من احراز جواز المرور لمراحله، فان التعليم العام قد استحدث نظاما مماثلا يمكِّن خريجي الخلاوي من الانخراط في مراحله المختلفة عن طريق المدرسة التكميلية التي اوصى المسح التربوي عام ١٩٧٦ بانشائها وتتكون من الصفين الخامس والسادس في المدرسة الابتدائية إما كوحدة مستقلة أو في دورة ثانية في مدرسة ابتدائية قائمة، ويلتحق بها من استطاعوا الوصول الى مستوى الصف الرابع الابتدائي، ولا تجاوز اعمارهم الثالثة عشرة، ومن بينهم خريجو الخلاوي، ويتم

(٥٥) الخلاوى في السودان: دراسة ميدانية ١٩٧٧، جدول رقم ٥ ص ٣٩.

الاختيار لها عن طريق امتحان في مستوى الصف الرابع الابتدائي في القراءة والكتابة والحساب والتربية الدينية والمعلومات العامة، ومن يلتحق بها يمكنه مواصلة تعليمه الى اعلى المستويات.

الخلوة: ما لها وما عليها

صمدت الخلوة القرآنية امام التحدي الذي واجهها لما يقرب من التسعين عاما لسببين: اولهما انها تقدم للمجتمع خدمة لم تتمكن مؤسسات التعليم الموازية تقديمها حتى الآن، الا وهي حفظ كتاب الله في الصدور الى جانب المعارف الدينية المتصلة به، وثانيهما ان مؤسسات التعليم العام رغم الجهود الكبيرة التي بذلت وتبذل لتوسيع قاعدتها بحيث تستوعب كل من يرغب في التعليم، هذه المؤسسات ما تزال قاصرة عن تلبية احتياجات الأعداد الكبيرة من أطفال السودان ممن هم في سن الالتحاق بمراحل التعليم الأساسية خاصة في الارياف مما يجعل للخلوة أهمية مضاعفة تضاف الى وظيفتها الاساسية. وقد اقتضى ذلك اعتراف القائمين بالعملية التربوية بالدور الحيوي الذي تؤديه الخلوة كرافد للتعليم العام مما يجب اخذه في الحسبان عند التخطيط لمستقبل التعليم في السودان.

وقد رأينا في تحليلنا السابق بعض مظاهر هذا الاهتمام في انفتاح التعليم النظامي العام والديني عليها كرافد ثر العطاء وقد ابرزت الدراسات ان ١٥٪[٥٦] من جملة المقيدين بالمرحلة الابتدائية مقيدون بالخلاوي مما يجعل من إسهام الخلاوي في رفع نسبة القيد في المستقبل حجر الزاوية في خطط التعليم في السودان. واذا اخذنا في الاعتبار الأعداد الكبيرة من الاطفال في أقاصي البلاد الذين لم تشملهم الإحصاءات ولم تطلهم المدارس ويجدون في الخلاوي

---

(٥٦) نفسه ١٤.

مدخلهم الأوحد للتعليم، مضافا اليهم الأعداد الأخرى من الشباب والكبار الذين تزيد اعمارهم عن سن القبول وتستوعبهم الخلاوي، فان النسبة المئوية قد تتضاعف لتصل الى ما يقرب من ٣٠٪ ممن هم مقيدون بمرحلة التعليم الأساسية، وكل ذلك يجعل من هذه الخلاوي بنيات أساسية في نظام التعليم العام وفي مجال محو الامية وتعليم الكبار. ومما يزيد من اهميتها قلة تكلفتها بالمقارنة مع المدارس النظامية واعتمادها في معظم شئونها المعيشية والتعليمية على المصادر المحلية والجهد الشعبي التطوعي كما رأينا من قبل.

وهي فوق ذلك تمتاز بخصائص لا تجاريها فيها نظم التعليم العام الحديثة، فهي تجمع في رحبتها مختلف الاعمار ومتباين القدرات، وقد تجمع الجنسين، إذ أبانت دراسات المسح التربوي ان حوالي ٣٤٪ من الخلاوي تحت الدرس مختلطة[٥٧]، وأهم من ذلك انها تقوم على جهد المعلم الواحد أو شيخ الخلوة الذي يعاونه بعض كبار التلاميذ أو مساعدون يرفدون جهده. واذا أضفنا الى ذلك المناشط المختلفة التي تتفاعل بها الخلوة وتلاميذها مع البيئة الاجتماعية المحيطة مما يجعل منها وحدة عضوية مكتفية بذاتها في نسيج اجتماعي متجانس، ادركنا أن ما أخطأناه في تعليمنا المعاصر قد استوعبته تجربة الخلوة من صياغة الدارس صياغة جماعية اجتماعية لا ينفصل فيها المتعلم عن بيئته بل توجه العملية التربوية لتخلق منه قائدا لمجتمعه متفاعلا مع ظروف بيئته مسهما في تطويرها بجهده الفكري والجسدي مما يجعل من التعليم تطويرا وتنمية لقدرات الناس وقدرات المجتمع، الامر الذي لا نجده في تجربة التعليم الحديث.

(٥٧) نفسه ١٠ جدول رقم ٢.

الخلوة في اطار جديد

من الواضح أن منهج الخلوة الذي أسلفنا القول فيه يركز تركيزا كبيرا على حفظ القرآن الكريم وتتفاوت من بعد ذلك الخلاوي في تناول غيره من المواد ولكنها جميعا تتفق في تعليم الناس القراءة والكتابة مما يجعل منها اداة صالحة لمحو الامية وتعليم الكبار، ولكن الناس قد يختلفون في وسائل التعليم المتبعة في كثير من الخلاوي وفي الأدوات التي ترتكز عليها عملية التعليم. وقد بدأ بالفعل تطوير الخلوة في المساجد المتعددة الأغراض والتي ألحقت بها رياض الاطفال الاسلامية أو خلاوي قرآنية حيث استعيض عن لوح الخشب بالكراس،وعن العمار وقلم البوص بالاقلام الجافة أو اقلام الرصاص، وعن الرمل والأرض بالسبورة. وقد يكون هذا ملائما لحياة المدن حيث تتوفر مثل هذه الأشياء ولكن تظل أهمية الاعتماد على العناصر والمواد المحلية الرخيصة والمتوفرة قائمة في كثير من أصقاع السودان الفقيرة. وفي سبيل قيام خلاو نموذجية يمكن الاستفادة من التجارب القديمة التي بدأت منذ أول هذا القرن علما بأن غاية التطوير آنذاك كان إضعاف المحتوى الديني في حين أن غاية التطوير الجديد رفد المعرفة القرآنية والدينية واللغوية عامة بقدر من المعارف الحديثة يصل بين الدارس ومجتمعه المعاصر. وإذا كان اليوم الدراسي في الخلوة يقرب من الخمس عشرة ساعة في اليوم فيمكن تخصيص ما يقرب من ثلاث ساعات منها لهذه المواد الحديثة؛وذلك لا يجحف بمحتوى الدراسة الأصلية بل يؤكد فعاليتها ويمكن الاستعانة في تدريس هذه المواد بمتطوعين من المدارس المجاورة أو من المتعلمين من ابناء الحي، والحل الأمثل لذلك هو إعداد شيخ الخلوة إعدادا يمكنه من ممارسة مهمته كمعلم واحد في حقل الدراسات الدينية وحقل العلوم الحديثة في ذات الوقت، وخريجو المعاهد القرآنية ومعاهد القراءات وغيرها من مؤسسات التعليم الديني النظامي قادرون على اداء هذه المهمة خير اداء لأنهم مدربون على ذلك،ولكن أعدادهم في الوقت الحاضر

قليلة مما يقتضي تكثيفا للجهد الذي تقوم به الاجهزة المختصة في الشئون الدينية والتربية والتعليم في تدريب شيوخ الخلاوي للقيام بهذه المهام. وقد أبانت الاحصاءات أن الغالبية العظمى من شيوخ الخلاوي في الوقت الحاضر هم من خريجي الخلاوي التقليدية[٥٨]. ولكن الدورات التدريبية التي تعقدها لهم مصلحة الدراسات الدينية بالمجلس الأعلى للشئون الدينية والاوقاف تساعد كثيرا في تنويع خبراتهم ومدهم بالمعلومات التي تساعدهم على أداء دورهم الجديد بكفاءة واتقان.

وهكذا تؤدي الخلوة المطورة على المستوى الأساسي ما تؤديه النظم التربوية التي استحدثت لاستيعاب خريجي الخلاوي على مستوى التعليم النظامي العام والديني، والغاية في كلٍّ تقريب الشقة بين النظامين التعليميين بحيث نصل في نهاية المطاف الى دمجهما في نظام تعليمي متكامل يحفظ للأمة مقومات حياتها الفكرية والروحية والاجتماعية ولا يجحف بطموحها في حياة إنسانية متطورة قائمة على العلم والتقنية.

(٥٨) نفسه ١٥ جدول رقم ٦.

ـ ٦ ـ
المصادر والمراجع

ابراهيم عبد الباقي: تعليم اللغة العربية من خلال القرآن الكريم لغير الناطقين بالعربية. بحث ماجستير ــ معهد الخرطوم الدولي للغة العربية ــ ١٩٨٣ م.

إبراهيم عبد الدافع وآخرون: تاريخ ملوك السودان وأقاليمه. تحقيق مكي شبيكة.

إبراهيم فوزي: السودان بين يدي غردون وكتشنر.

إبراهيم يعقوب: المعهد العلمي في ربع قرن، ص ١ــ٢ مجلة امدرمان عدد ١٣ اكتوبر ١٩٣٦.

أبو القاسم احمد هاشم: معهد امدرمان العلمي، الخرطوم، مطبعة منديل ١٩٣٢.

أحمد إسماعيل البيلي: التعليم في الخلوة السودانية، ص ٧٩ــ٩١ مجلة الدراسات السودانية، عدد ٢ مجلد ٣، ١٩٧٢.

ــ التعليم في الخلوة في السودان، مصلحة الدراسات الدينية، ١٩٧٤.

ــ الدراسات العربية الاسلامية في السودان قبل قيام معهد امدرمان العلمي، ص ٢٨ــ٣٠ مجلة البيان، الشئون الدينية والاوقاف عدد ٢، ١٩٧٤.

أحمد محمد عبد الرحمن: في التربية السودانية، ص ١٢٤ـ١٢٨، مجلة نجت الرضا، عدد ٣٢، مارس ١٩٨٠.

بابكر بدري: حياتي، الخرطوم.

جعفر محمد عبد الرحيم: تاريخ القرآن في السودان، الشئون الدينية والاوقاف، ١٩٧٣.

حسن مدثر: ماضي المعهد العلمي، ص ٣١ـ٣٨، مجلة المعهد العلمي، عدد ٦، ١٩٦٣.

حسين محمد جميل: منهج الخلوة السودانية في تعليم القرآن للناطقين بلغات مختلفة، بحث ماجستير، معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، ١٩٨٣.

رفاعة رافع الطهطاوي: مناهج الالباب المصرية.

سر الختم عثمان: اولاد جابر، الشئون الدينية والاوقاف، ١٩٧٤.

الطيب محمد الطيب: الخلوة، مجلة الحياة، أعداد ١٤٢ـ١٤٧، ابريل سبتمبر ١٩٧٠.

عبد الرحمن محمد محمود: حركة المهاجرين في منطقة غرب دارفور، ص ١٣٦ـ١٥٠، مجلة الدراسات السودانية، عدد ٢ مجلد ٣، يونيو ١٩٧٢.

عبد العزيز امين عبد المجيد: التربية في السودان، القاهرة، ١٩٤٩.

عبد القادر شيخ ادريس: أثر الخلوة والمعاهد الدينية في اللغة العربية، بحث مقدم للمؤتمر الأول للغة العربية في السودان، ديسمبر ١٩٨٢.

عبد الله الطيب: مكان تعليم القرآن في مناهج التعليم الحديث، من كتاب القصيدة المادحة، الخرطوم، ١٩٧٣.

عثمان الحسن صلاح: المعهد العلمي في الماضي والحاضر، ص ١٥٥ــ١٥٦، مجلة المعهد العلمي، عدد ٦، ١٩٦٣.

عثمان عبد الرازق: بين المعهد العلمي وجامعة الخرطوم، ص ١٥٥ــ١٥٦، مجلة المعهد العلمي، عدد ٦، ١٩٦٣.

عوض السيد الكرسني: نظام التعليم عند المجاذيب، ص ١٢ــ٢٢، مجلة الثقافة السودانية، عدد ١٧ مجلد ٥، فبراير ١٩٨١.

الفاتح عبد الرحيم السنوسي: الخلاوي في السودان وإمكان توظيفها في مجالات التعليم العام، مركز التوثيق التربوي، الخرطوم، ١٩٧٩.

المستر قريفيت: تجربة في التعليم (بالانجليزية).

اللورد كرومر: مصر الحديثة.

ماكمايكل: تاريخ العرب في السودان (بالانجليزية).

مجلة البيان: تصدرها وزارة الشئون الدينية والاوقاف، الخرطوم، أعداد ٦، مايو ١٩٧٥، ١٠، يناير ١٩٧٨، ١٣، مارس ١٩٨١.

محمد العربي: التعليم الديني ماهيته وتطوره التاريخي، ص ٣٤ ــ ٤٢، مجلة نجت الرضا، عدد ٢٤، ١٩٦٨.

* التعليم الديني في السودان ص ٣ــ١٠، مجلة التوثيق التربوي، الخرطوم، عدد ٨، مارس ١٩٦٩.

محمد بن عمر التونسي: تشحيذ الاذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، القاهرة ١٩٦٥ م.

محمد عمر بشير: تطور التعليم في السودان، بيروت.

معتصم احمد الحاج: ارتباط منهج تعليم اللغة العربية بالقرآن في خلاوي السودان، بحث مقدم للمؤتمر الأول للغة الغربية في السودان، ديسمبر ١٩٨٢.

مكي شبيكة: السودان في قرن.
نعوم شقير: تاريخ السودان وجغرافيته.
وزارة التربية السودانية: التربية السودانية تقويم واستراتيجية ١٩٧٦.
* الخلاوي في السودان، دراسة ميدانية عن طريق العينة، مطبوعات المسح التربوي، ١٩٧٧.

وزارة الشئون الدينية والاوقاف: الخطة المقترحة للدراسة في معاهد القرآن الكريم
* النشاط الديني في السودان أهدافه ووسائله.
* إحصاءات ومطبوعات مصلحة الدراسات الدينية.

ولد ضيف الله: الطبقات، تحقيق د. يوسف فضل، ١٩٨١.
يوسف ابراهيم النور: تطور المعهد العلمي من الناحية الفنية ص ١٢٨ـــ١٣١، مجلة المعهد العلمي، عدد ٦، ١٩٦٣.

يوسف بدري: الخلوة ومدرسة المجتمع الحديثة، ص ٣ـــ١٩، مجلة التوثيق التربوي، عدد ٢٢ سبتمبر ١٩٧٢.

يوسف الخليفة ابو بكر وشريف خاطر: الخلوة في السودان، مخطوط، ١٩٧٩.
يوسف فضل حسن: العرب والسودان (بالانجليزية).
* الخلاوي ودورها في نشر العقيدة الاسلامية في السودان، وزارة التربية، الخرطوم (ب. ت).

الملاحق

الملحق (١)
أهم الكتب المتداولة بين أيدي العلماء والطلاب أيام الفونج

المذهب المالكي:

مختصر خليل لإبن الضياء خليل بن إسحق الكردي المصري
رسالة ابن أبي زيد القيرواني
المدونة لأسد بن الفرات وسحنون
شرح المدونة لابن عمران
فتح الجليل على مختصر خليل لمحمد بن إبراهيم التتائي
مختصر الأخضري في العبادات للأخضري
شرح مختصر الأخضري لمختار بن جودة الله.
حاشية على شرح الرسالة لعلي بن محمد الأجهوري
حاشية على شرح مختصر خليل لابن عبد الله الخراش
الشرح الكبير للخراش
الشرح الصغير للخراش
شرح الشبراخيتي على العشماوية
شرح الزرقاني
الحاشية لمحمد بن عبد الله بن حمد الأغبش السوداني

فقه الشافعية

المنهاج للنووي
المنهاج للأنصاري

التوحيد

متن السنوسية
شرح متن السنوسية
صغرى السنوسية المسماة بأم البراهين
الشرح الصغير لصغرى السنوسية لمحمد بن عدلان الشايقي
الشرح الكبير لصغرى السنوسية المسماة حجة العارفين على أم البراهين لمحمد بن عدلان الشايقي
وسطى السنوسية
كبرى السنوسية
شرح كبرى السنوسية
نظم كبرى السنوسية نظمها عبد الله بن دفع الله العركي
مقدمات السنوسية وهي المقدمات المبينة لعقيدته الصغرى
نظم مقدمات السنوسية لعبد الله بن دفع الله العركي.
صغرى الصغرى للسنوسي
تحفة الطلاب في عقيدة التوحيد لمحمد بن عدلان الشايقي
منظومة الاجهوري في التوحيد وشرحها
الجواهر في أركان الإيمان لأرباب بن علي بن عون الخشن
شرح عقيدة الرسالة للضوي بن محمد بن اكداوي
العقيدة الاشعرية وشرحها لمحمد بن عدلان الشايقي
منظومة الشيخ جويدة
شرح منظومة الشيخ جويدة

الفرائض

الفرضية لإبراهيم بن عودي الفرضي
ثلاث حواش على الميراث لمالك بن عبد الرحمن ولد حمدتو

علوم القرآن

متن الخرازي
شرح متن الخرازي لعبد الرحمن بن حمد الأغبش
متن الجزرية
شرح الجزرية لعبد الرحمن الأغبش والضوي أكداوي
الهداية وتحفة الدراية في أحكام القرآن لعبد الرحمن بن حمد الأغبش
المنظومة التي في ضبط رسم القرآن.

التصرف

طبقات الشعراني
دلائل الخيرات للجزولي
لطائف المنن
مناجاة ابن عطاء الله
الوظيفة للشاذلي
حزب البحر
أحزاب الشاذلي
حزب السيف
صفة الفقير للشيخ محمد ولد هدوي

الحديث

الجامع الكبير في الحديث للسيوطي

الجامع الصغير من حديث البشير النذير للسيوطي
صحيح البخاري

النحو

الاجرومية

الفية ابن مالك

(انظر الطبقات والتربية في السودان ١/١٤٧).

الملحق (٢)
أهم المساجد والخلاوي عند قيام المهدية

مسجد الفقيه أحمد بيوضة البرعي	بالمليحة بالقرب من بارا
مسجد الفقيه عبد الله أبارو	بالمليحة بالقرب من بابا
مسجد الفقيه بدوي ابو صفية	بالقرب من الأبيض
مسجد الفقيه ولد سوار الذهب	بالقرب من الأبيض
مسجد الفقيه القاضي عربي	بالأبيض
مسجد السيد المكي	بالأبيض
مسجد الفقيه ولد دوليب	بالأبيض
مسجد الفقيه الضو	بأبي غريرة
مسجد الفقيه عمر ولد دوليب	بخرسي
مسجد الفقيه محمد عثمان فزع	ببارة
مسجد السيد محمد عثمان الميرغني	بسواكن
خلوة الشيخ العبيد	بأم ضوا بان
منزل الشيخ الامين الضرير	بأمدرمان

خلوة الفقيه أحمد خليفة	بالرباطاب
خلوة الفقيه أحمد المجذوب	بالدامر
خلوة الشيخ المضوي عبد الرحمن	بكركوج
مسجد الشيخ محمد الامين	بالغبش
خلوة الشيخ القرشي	بالحلاوين
خلوة الشيخ الحسين الزهراء	بوادي شعير
خلوة الشيخ محمد شريف نور الدائم	بأم مرحى

(انظر بابكر بدري: حياتي ٩٦/٢)

الاسلام بين الدولة الدينية والعلمانية

* الدين والدولة

رغم الكلام الكثير عن الإسلام، وعن تكامل الدين والدولة في نظامه، فإن الأمر يبدو لبعض الناس غامضا، ويحتاج لمزيد من الشرح والإبانة، لأن حقيقة الإسلام غائبة عن حياة المسلمين أولا، ولأن الإنسانية عاشت تجربة الدولة الدينية في شكلها الغربي من قبل، وعانت تحت ظلها ما عانت، بحيث لم تنصرف في نهاية المطاف عن الدولة الدينية وحدها، بل كادت أن تنصرف عن الدين ذاته جملة وتفصيلا.

وحين يتحدث المعاصرون عن إدخال الدين في قضايا السياسة وقضايا التحول الاجتماعي والثقافي، فإن عشرات الأسئلة تقفز إلى الأذهان، لأن في ذلك تحديا مباشرا للنظام العام الذي استقرت عليه الأمور في معظم بلاد العالم الثالث، المتأثر ببلاد الغرب، التي فصلت الدين عن الدولة، وسارت في طريق العلمانية التي لا تهتدي في معالجة قضايا الإنسان بغير جهد الإنسان وفكره تشريعا وتنظيما، وهكذا انفصلت فيها القيم إلى قيم خاصة تهدي سلوك الانسان في حياته الخاصة، وإلى أخرى عامة تهدي سلوكه في حياته العامة، وانفصل بالتالي القانون

عن الأخلاق، واتسعت الشقة بمرور الزمن ما بين القيم الاخلاقية، التي جاءت بها الديانات، وبين واقع الممارسات الاجتماعية التي انعكست بالتالي على الناحية القانونية، بحيث انتهى الأمر في نهاية المطاف إلى ما نشهده في عصرنا هذا من تحليل لكثير من المحرمات باسم القانون، حتى قويت الدعوة في بعض برلمانات الغرب إلى إباحة زواج الرجال بالرجال والأخ بالأخت، بدعوى الحرص على حريات البشر واحترام أمزجتهم، لأن كل ذلك أمر خاص، لا علاقة له بحياة المجتمع العامة فيما يزعمون. ومادام هذا النظام العلماني قد انتقل بالضرورة إلى الدول الخاضعة لنفوذ الغرب، فإن كل الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية في هذه الدول التابعة تظل محكومة بقيم النظام العلماني الغربي. فإن كان هذا النظام الغربي يحل الزنا تحت ظروف خاصة، فليعكس القانون في الدولة التابعة هذا الوضع، بصرف النظر عن المنطلق الحضاري للشعب الذي يطبق عليه هذا القانون. وهكذا الأمر في تحليل الخمر، وفي كثير غير ذلك من الامور، التي تختلف فيها حضارة الغرب عن حضارات الأمم الأخرى، ومن بينها حضارة الاسلام، التي ينتمي إليها شعب السودان.

* العلمانية الغربية

والواقع أن هذا النظام العلماني الغربي الذي تطبقه معظم الدول التابعة للغرب والشرق وليد ظروف تاريخية بعينها، وهو يعبر في كثير من الأحوال عن أوضاع أمم الغرب التي عاشت التجربة فلخصتها في هذا النظام، الذي يختلف في تفصيلاته من أمة غربية لأخرى، رغم اتفاقهم جميعا في الأساس الحضاري المستمد من تاريخهم البعيد والقريب. وليس الدين في واقع الأمر بعيدا عن هذه التجربة المعاشة، فإن فهمهم لدينهم قد انعكس بوجه أو بآخر على نظامهم العلماني، كما يستدل على ذلك من الخلافات الواضحة بين الدول الكاثوليكية

والدول البروتستانية، ويبدو ذلك على أشده في الدول الماركسية والنتيجة أن النظام العلماني الغربي ليس مبرءا من التأثير الديني، بل إنه يعكس في جوهره كثيرا من القيم الدينية التي انتقلت بالتبعية لكثير من الأمم التي لا تدين بديانات الغرب، بل إن قيم دياناتها قد تصادم كثيرا مما يأتيها من هذا الذي هو في جوهره فهم الغرب الخاص لبعض قيم الدين، كما نستدل على ذلك بتحليل الربا، الذي هو مرفوض في اليهودية والمسيحية، مثلما هو مرفوض في الإسلام، ولكن واقع الحال، كما تشهد بذلك المعارك الفكرية التي دارت في أوائل النهضة الأوروبية، قد فرض وجوده، وأصبح تحليل الربا هو أساس التعامل التجاري الذي اتسمت به الأخلاقية البروتستانية القائمة على السعي في طلب الرزق والاستزادة من المال دون تبذير أو اغراق في الملذات.

ولغلبة هذا الاتجاه في التعامل الاقتصادي الرأسمالي، فقد طبع ذلك معاملات كل الدول الواقعة تحت نفوذ الاقتصاد الغربي، وتأثرت به قوانينها المالية وعلاقاتها الاجتماعية، ومن البديهي أن العلمانية في أساسها فهم خاص لوضع الدين في علاقات المجتمع، نابع من تجربة الغرب، وبالتالي فإن للدين فيها وضعاً خاصاً تشهد به الحياة السياسية في كثير من الدول الأوربية، التي تلعب الأحزاب المسيحية فيها الدور الرئيسي. ومن القضايا التي نالت عناية كبيرة في السنوات الاخيرة، في كثير من المجتمعات الغربية، وضع التعليم الديني في البرامج العامة التي تشرف عليها الدولة، والتشدد في معالجة بعض العلل الاجتماعية بالاهتداء بقيم الدين، مما أثار من جديد قضية العلمانية في مواجهة الدين في إطار جديد.

ومادام هذا هو وضع العلمانية في إطارها الغربي، وأنها في جوهرها فهم خاص لوضع الدين كما يجب أن يكون في حياة المجتمع الغربي، بأن يكون ما لله لله وما لقيصر لقيصر، فإن ما لله تنظمه القوانين الكنسية، التي لا تتعدى دائرة الأحوال الشخصية، وما لقيصر تنظمه

قوانين قيصر التي تنظم أحوال المجتمع العامة، وكل ذلك يستقيم مع مواضعات حياتهم الروحية والاجتماعية والسياسية كما استبانت لهم تحت تلك الظروف التاريخية التي عاشوها في ماضيهم وحاضرهم، دون أن يحول وضع بعينه بينهم وحرية الحركة. فما هو الوضع عندنا؟ وما انعكاسات وضعهم علينا؟

* القدر المشترك

ولعل من البديهي أن كثيرا مما أتى به الغرب واخذناه عنه، صالح في جملته، إن لم يكن في كل تفاصيله، لحياتنا وإلّا لما تقبلناه، ولا يقتصر ذلك على التكنولوجيا ومؤسسات الدولة الحديثة وما يتصل بها من نظم وقوانين، بل يتعداه إلى كثير من المواضعات الاجتماعية والمعاملات، كما استبان للجنة مراجعة القوانين لتتلائم مع أحكام الشريعة الإسلامية في السودان، حيث وجدت أن اكثر من ثمانين بالمائة من القوانين الوضعية السائدة في السودان لا تخرج في جملتها على ما تقضي به الشريعة الاسلامية من أحكام. وفي ذلك شاهد على غنى الحضارتين الغربية والإسلامية لاعتمادهما في كثير من التشريع على مصادر مشتركة نابعة من تجربة الإنسان وفطرته السليمة. ولعل من أكبر عناصر قوة الحضارة الأوروبية المعاصرة قدرتها على الاستفادة من تجارب الآخرين، وبالذات من التجربة الإسلامية في مجالات التشريع، كما تروي المصادر عن قوانين نابليون، التي استفادت في بعض جوانبها من الفقه المالكي، الذي ظل سائدا في شمال أفريقيا، وترجمت مدوناته إلى الفرنسية إبان عهد الاحتلال الفرنسي منذ عام ١٨٣٠ م.

* الفرق الاساسي

ولكن هذا التوافق في بعض المجالات بين الحضارتين، لا يلغي

الفرق الأساسي بينهما، الذي يجعل من إحداهما وهي الغربية، حضارة منفصمة آحادية النظرة، ويجعل من الأخرى، وهي الإسلامية، حضارة متكاملة شمولية النظرة. بل إن هذا الفرق هو المبرر الأساسي لظهور حضارة الإسلام، التي جاءت خاتمة لرسالات السماء الى الأرض لمعالجة هذا الانفصام القديم في كيان الإنسان أصلا، بين روحه وجسده، وبين عقله وعاطفته، وفي حياته تبعا، بين تطوره المادي وسلوكه الاجتماعي، وبين دينه ودنياه. ومن الواضح أن انفصام الدين والدنيا، الذي عبرت عنه علمانية الغرب في صورتها الحديثة، قديم قدم الإنسان، وقدم الصراع في ضميره بين مقتضيات إنسانيته من ناحية، ومقتضيات وجوده المادي من ناحية أخرى، وقد جاءت كل الديانات من لدن آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ لتدريب الإنسان حتى يستعلي فيه الإنسان على الحيوان، فيجتاز بذلك هذا الاختبار الذي ابتلى به الله الإنسان حين جعله خليفة لله في الأرض، وامتحنه بهذا الصراع الدائم في ضميره بين الخير والشر، وفي حياته بين نوازعه الإنسانية وغرائزه الحيوانية، فجاء الإسلام تلخيصا لكل جهاد الإنسان الروحي ليقيم ميزان التعادل في ضمير الإنسان وفي حياته، وسطية تجمع بين ما لله وما لقيصر في دخيلة نفس الإنسان، بحيث تنتفي تلك الازدواجية في الحياة، فينتقل بذلك المجتمع إلى ضمير الفرد، فيصبح ضمير الفرد ضميرا اجتماعيا، هو معيار الدين، مثلما هو معيار الدنيا. وبالتالي ظلت حضارة الغرب، كبقية الحضارات القديمة، حضارة مجتمع، إذا انهارت سلطة المجتمع، أو انهارت دعائمه، انهارت معه الحضارة، بينما تظل حضارة الاسلام حضارة إنسان، تبقى في ضمير الفرد، وترسخ في عمق اعماقه، وإن ذهب المجتمع، وذهبت مظاهر الحضارة المتصلة به، كما هو واقع حال المسلمين، الذين ذهبت حضارتهم كمجتمع، ولكنها بقيت في ضمائر المسلمين كأفراد.

* التكوين العضوي

وما ذلك إلا لأن الفرد في حضارة الإسلام يقوم مقام الجماعة والمجتمع في غيره من الحضارات القديمة المرجوحة، ومنها حضارة الغرب المعاصرة، التي هي في جوهرها الصورة الحديثة للوضع الحضاري القديم، الذي جاء الإسلام أصلا لمعالجة أدوائه، والحلول محله، لكي يستقبل الانسان هذا الطور الجديد من مراحل تطوره بصياغة إنسانية جديدة، تجعل من الفرد البشري مجتمعا في فرد، ودولة داخل الدولة، لمجابهة مخاطر التطور الحضري، المرتكز على تطور العقل البشري، حيث تتدهور إنسانية الإنسان بمقدار ازدهار حياته المادية، ولا علاج لأزمة الإنسان في هذا الطور، وما يستجد من أطوار، إلّا بانتقال قيم الجماعة إلى ضمير الفرد، ليصبح هذا الفرد هو المسئول عن نفسه وعن مجتمعه وعن كل الإنسانية من حوله بدافع من الداخل، لا بوحي أو رهبة من الخارج. ولهذا السبب ركز القرآن والسنة على هذه الصياغة الإنسانية والاجتماعية للفرد المسلم، لانه قوام المجتمع المسلم، ومن ثم قلّت الإشارات إلى الهياكل والمؤسسات وشكل الدولة في القرآن والسنة، وكان آخر ما قاله ﷺ قبل أن ينتقل الى الرفيق الأعلى قوله الشريف (تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وسنتي).

الفرد والجماعة

ومن صياغة الفرد تنبثق الجماعة، ومن ثم ركز الإسلام منذ البداية على أن الفرد فرد في الجماعة (ومن شذّ عن الجماعة شذّ إلى النار) كما قال رسول الله ﷺ. ولم يكن من ثم غريبا أن سمَّى رسول الله ﷺ أول مجتمع أقامه في المدينة، في أول أيام الهجرة، بالأمة، وهذه الأمة في الإسلام علاقات إنسانية حرة، يتكامل فيها جهد الأفراد

مع جهد المجموعة، ليصبح المجتمع مجتمعا إنسانيا متكافلا عضويا دون إلزام من دولة او رعاية من حكومة، بل إن تماسك المجتمع ذاتي يبقى وإن ذهبت الدولة، وانهارت أجهزة الحكم، كما هو حال كل المجتمعات المسلمة، التي بقيت متماسكة طوال عهود الظلام التي أعقبت انهيار دولة الإسلام منذ قرون طويلة. ومن ثم كانت العبادة في الإسلام توجيها للفرد، لا ليصبح فرداً صالحاً كفرد فحسب، بل ليصبح فردا صالحا في مجتمع صالح، ولهذا السبب كان فضل الجماعة في العبادة يرجح فضل الأفراد، وكان الإجماع الأصل الثالث من أصول التشريع بعد الكتاب والسنة.

ولهذا السبب تظل العلاقة بين الفرد والمجتمع في حضارة الإسلام علاقة عضوية لا تنفصم، ومن ثم يصبح الحديث عن تربية للفرد بمعزل عن علاقاته بمجتمعه حديثا لا معنى له ولا مدلول في نظام الإسلام، الذي يترجم الدين إلى معاملة، والمعاملة لا تكون إلا بين الجماعة، وهكذا يتصل الديني بالدنيوي في صياغة الأفراد، وفي علاقات المجتمع، بحيث يذوب الدين في معاملات الدنيا، ليصبحا بمثابة وجهي العملة الواحدة، وتكون الدنيا بذلك مزرعة للآخرة، لأن الدنيا عمل، والآخرة حساب، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا**﴾.

* القانون والاخلاق

ومن هذه الصياغة الإنسانية الشاملة للفرد وللجماعة تنبثق صلات الأفراد الخاصة وعلاقات الدولة العامة، وما التشريع إلاّ رسم وترجمة لهذه الأواصر الإنسانية في شكل ضوابط وارشادات تنظم الحياة في كل أبعادها الشخصية والاجتماعية، الدينية والدنيوية، وهي في كل ذلك ليست قوانين للردع، وانما هي برنامج للعمل يلتزم به الفرد المسلم

في تحركه اليومي، طهارة لجسده، واتقانا لعبادته، وانضباطا في معاملاته الخاصة في اسرته، ومعاملاته العامة في مهنته وتعامله مع الآخرين. وحين يخرج الفرد المسلم عن كل هذه الضوابط التي تنبع قداستها من الإيمان بالله وحكمته في تنظيم الحياة المستقرة في ضمائر المؤمنين، فإنه يكون قد تعدى حدود مجتمع المسلمين، فيطبق عليه الحد. ولهذا السبب ظل المجتمع المسلم مجتمع أخلاق وإيمان، وليس مجتمع قانون، لأن القانون راسخ في ضمير المسلم، ينهاه بأمر الدين عن ارتكاب ما حرمه الله من الموبقات والظلم والاعتداء على حرمات الآخرين.

فالقانون يستمد حرمته من إيمان المؤمنين. وإن خرج عليه المسلم، يكون قد خرج في تلك اللحظة عن إيمانه، ولذلك قال رسول الله ﷺ (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن). ومن هنا يمتزج الإيمان والأخلاق بالقانون. فالجرائم ليست جرائم ضد القانون، أو ضد المجتمع فحسب، وإنما هي جرائم في حق الله وفي حق نظام الاسلام وفي حق الفرد المسلم. ولهذا السبب صنفت أعمال العباد تصنيفا أخلاقيا يلتزم به الفرد في تعامله بالتربية والمران قبل تدخُّل القانون.

فالأمور إما حلال، ويتدرج العمل بها من الاباحة الى الندب الى الكراهة في بعض الأحيان، وإما حرام فينتهي الفرد من إتيانها، ثم بعد ذلك يأتي القانون ليفصّل كل هذه الحدود والضوابط. ولعل حضارة الإسلام من الحضارات النادرة التي تجعل من كل ضوابطها وقوانينها جزءا لا يتجزأ من حركة الحياة اليومية، يحفظها الناس العاديون في عقولهم وضمائرهم، ولهذا السبب يهتم المسلمون بدراسة الفقه الذي ينظم كل علاقات المجتمع بهذه الطريقة التي ذكرناها. وهذا هو سر تماسك المجتمع المسلم الذي يستمد من روحه الجماعية كل عناصر التكافل والأمن والاستقرار، فهو مجتمع مكتف بذاته، لا يحتاج للدولة إلّا في جلائل الأمور التي لا يستطيع

المجتمع التصدي لها، ومن ثم قلّ الشعور بضغط أجهزة الدولة على حياة الناس إلّا في زمان الأزمات واضطراب الأحوال.

علمانية الدولة

ومن هذا النسيج الحضاري تنبع مسئوليات الدولة ومؤسساتها القائمة على الشورى، وكل المسلمين فيها سواء في الحقوق والواجبات، وليست الدولة في الإسلام دولة دينية، بمعنى أن القائمين عليها من رجال الدين، فليس هناك طبقة من رجال الدين في الإسلام، وإنما هناك علماء متفقهون، يستفاد بعلمهم في تبيين مسائل الفقه ودقائق التشريع، ولكن لا سلطة لهم على أحد، إلّا بمقدار ما يوكل لهم من واجبات الدولة. ورغم أن الدين قد ذاب في حياة المجتمع، بالطريقة التي فصلناها، إلّا أن الممارسة الفعلية لواجبات الدولة العامة تفصل فصلا واضحا بين ما هو دين وما هو دنيا، وذلك في الواقع أقرب إلى العلمانية في إطار نظام الاسلام. فإن الدولة في تطبيقها للوائح والقوانين ليست معنية بمقدار عبادة هذا الفرد أو ذاك أو تقواه أو تسبيحه، وإنما هي معنية بالظروف الموضوعية للقضية المثارة، التي تحددها الإجراءات القضائية والقانونية الصارمة المنصوص عنها في كتب القضاء والفقه. ولعل أبرز مثالٍ لذلك قوانين الأحوال الشخصية المرتكزة على عقد الزواج، وهو عقد رغم ارتكازه على أسس دينية، إلّا أنه في جوهره عقد مدني، وإن كانت كل الالتزامات في مجتمع المسلمين هي مدنية من ناحية، ودينية من ناحية أخرى، ككل عقود البيع والشراء، وكل المعاملات الاقتصادية والاجتماعية الأخرى. وكل المجتمع مسئول عن صيانتها، وعلماء الدين والمتفقهون جزء من المجتمع، ولكنهم ليسوا القيمين على المجتمع، إلّا إذا منحوا هذه السلطة، بتفويض من المجتمع.

وكما أن تنفيذ القوانين، وإدارة شئون الدولة، تقوم به أجهزة محكومة

بضوابط العدالة الصارمة، وبتفويض من المجتمع، بالطريقة التي تحقق جوهر الشورى، فإن التشريع في الإسلام، رغم ارتكازه على الكتاب والسنة واجتهاد المجتهدين، إلّا أنه أيضا جزء من مسئوليات المجتمع، ولذلك كان إجماع المجتمع الأصل الثالث من أصول التشريع. ولكل ذلك ضوابطه، ولا تقوم به جماعة بعينها إلا بتفويض من المجتمع، الذي يقر اجتهاد المجتهدين، ويمنحه السيرورة والقبول.

الصياغة الجديدة

وفي كل ذلك لا تختلف الدولة في الإسلام عن نظام الدولة في اي مجتمع حديث آخر، بل إن المرء ليذهب إلى القول بأن معظم مما هو ممارس الآن من قواعد في تنظيم الدولة، لا يخرج في عمومياته كأجهزة، عما يمكن أن يكون تنظيما لدولة إسلامية، وباب الاجتهاد في هذا المجال مفتوح بلا حدود، ولكن المهم في هذا الخصوص ليس الاجهزة، التي قد تتماثل كما رأينا، بل المهم هو محتوى هذه الاجهزة، والافكار والقيم التي تهتدي بها في مسارها، وهنا يختلف نظام الإسلام عن النظام الغربي اختلافا جوهريا، في التوجه والمنطلق، وإن تشابهت كثير من التفاصيل، كما رأينا من قبل.

ومن كل ذلك يتبين أن النموذج الإسلامي صياغة جديدة للفرد وللمجتمع، تلغي الانشطار في حياة الأفراد والمجتمعات، وهو العلاج لهذا الذي تفعله حضارة الغرب بتعميقها لهذا الانشطار في حياة الإنسانية، وذلك جهد لا تقوم به طبقة دينية، أو حكومة دينية، بالمعنى الغربي الضيق، بل يقوم به المجتمع الإسلامي المتكامل في دينه ودنياه، مستفيدا في تحقيق أهدافه بكل منجزات البشر، فإن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها.

والحديث عن حكومة دينية في الإسلام، حديث لا معنى له ولا

مدلول، لأن كل المسلمين دينيون ودنيويون في نفس الوقت، كلهم مسئولون عن الدولة، ولا يمتاز علماء الدين عن الأفراد العاديين إلّا في درجة التخصص لا غير. بل إن الحديث عن دولة دينية في الإسلام، إنما هو انعكاس لهذا الانفصام بين دين الناس ودنياهم في مجتمع المسلمين المعاصر، الذي هو مجتمع منفصم، شبيه بمجتمع الغرب المنفصم، ولذلك سهل غزوه فكريا واجتماعيا من قبل حضارة الغرب.

الثورة الروحية

وما نحن بحاجة إليه ثورة روحية تعيد الى حياة المسلمين وفكرهم هذا التكامل المفقود، تربية وتشريعا وممارسة، بحيث يتجاوزون فترة التيه التي يتخبطون فيها الآن عالة على موائد الآخرين، وبذلك وحده يحققون استقلالهم الحقيقي كأمة لها كيانها المرتكز على وضع حضاري متقدم، هو وحده المنقذ لإنسانية الإنسان في ظروف التحول الاجتماعي العاصف في عهود الانفجار التكنولوجي الهائل الذي يغير أوضاع البشر ويزلزل من قدراتهم، ولا سبيل لمواجهته إلّا بصياغة جديدة للفرد البشري، تمتزج فيها هداية الله بإنجاز العقل البشري، لتحقيق خلافة الإنسان لله في الأرض، التي خلق الله الانسان من أجلها، وذلك معنى النهج الإسلامي الذي نحن بسبيله، بناء للوطن، واستعادة لفعالية الحضارة التي ننتمي إليها، وما التوفيق إلّا بالله عليه نتوكل وإليه ننيب.

الإسلام والعلمانية

* العلمانية الغربية

العلمانية مفهوم غربي، يرمي إلى فصل الدين عن الدولة، بحيث ينحصر عمل الدين في العلاقة بين الإنسان وربه، ولا يتدخل في تنظيم الحياة العامة إلّا في أضيق الحدود، وذلك من بعض جوانبه، رجعة بالمسيحية إلى ما فهمه أهل الغرب مما ورد في الإنجيل من إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وهو ما تعبر عنه العلمانية الحديثة بقولها الدين لله والوطن للجميع.

وهذا الوضع الأخير الذي انحصر به الدين المسيحي نظريا في الكنائس وبعض مدارس الأحد في معظم دول الغرب، لم يصل إليه الغربيون إلّا بعد جهاد عنيف، قاوموا فيه سلطة الكنيسة التي طغت لقرون، لا على الحياة الدينية وحدها، بل على كل مناشط الحياة، بما فيها عقول المفكرين. ومن الواضح أن الكنيسة المسيحية قد تخطت في كل ذلك حدود إمكانياتها، فتصدت لمعالجة قضايا الحياة العامة، دون أن يكون لها القدرة على مواجهة تطور الحياة وتقدمها، وكانت في واقع الأمر حجر عثرة في سبيل التقدم، خاصة بعد أن اتصلت أوروبا لمدى قرون بحضارة الإسلام، التي كانت مزدهرة ومتفوقة في كل مجالات الحياة على حضارة أوروبا، التي كانت تتخطى قرون الظلام،

وتنتقل إلى القرون الوسطى في ضوء انجازات المسلمين العلمية والتجارية والبحرية.

ولم تكن الكنيسة مؤهلة للاضطلاع بتوجيه الحياة الجديدة التي أطلقت طاقات الفكر من عقالها. فإن المسيحية التي جاءت توسيعا لدائرة الإيمان التي حصرها اليهود في أنفسهم، ورمت إلى كسر نطاق العنصرية عن دين الله سلاما ومحبة بين البشر، بصرف النظر عن انتماءاتهم العرقية الضيقة، هذه المسيحية لم تأت بشريعة عامة جديدة، بل أكدت في معظم تعاليمها ما جاءت به التوراة من قبل، وأضافت إليها ما يزيل عنها المادية الموغلة التي أضفاها عليها اليهود، مع ما هو معلوم من قواعد للسلوك، وتنظيم بعض العلاقات الأسرية مما عرف بالقانون الكنسي.

ومنذ البداية كان المجتمع في حياته العامة خاضعا خضوعا تاما للقانون الروماني أو البيزنطي، الذي هو سابق على المسيحية. ولارتباط الكنيسة منذ نشأتها الأولى بالدولة الرومانية، بداية بالأمبراطور قسطنطين الأعظم، الذي كان أول أمبراطور مسيحي، واعترف بالمسيحية كدين للدولة، فإن ثنائية السلطة الزمنية أو الدنيوية، المرتكزة على الأمبراطور أو الحاكم، والسلطة الدينية، المرتكزة على البابا، ظلت قائمة، والحرب بين السلطتين مستمرة، ومع تدهور الأحوال السياسية بعد انهيار الدولة الرومانية، وما أعقبها من دويلات، وضعف الحكام بسبب الحروب واضطراب حبل الأمن، قويت سلطة رجال الدين، وامتد نفوذهم ليشمل مجالات السلطة الزمنية المنهارة، وحين استيقظت أوروبا من غفوتها بعد الحروب الصليبية، التي استمرت حتى القرن الثالث عشر الميلادي، كان لا بد لها أن تحسم قضية الكنيسة وتدخلها في حياة الناس العامة والخاصة بما لا يستقيم وما وصلت اليه عقول المفكرين، الذين تأثروا بالفكر الإسلامي، وما قام به من إحياء لتراث اليونان في الترجمات

العربية، التي كانت تدرس في الأندلس وفي صقلية وفي جامعات جنوب فرنسا وجنوب ايطاليا وبريطانيا، حيث كانت كتب الخوارزمي والبيروني وابن سينا والفارابي وابن رشد والزهراوي ومن إليهم من علماء الاسلام وفلاسفته هي المراجع الأساسية، وقد ظل بعضها كذلك حتى القرن الثامن عشر الميلادي.

ومن ثم قامت الحروب الدينية، التي انتهت بالانقسام الكبير داخل الكنيسة بين الكاثوليك، الذين يقرون بسلطة البابا، والبروتستنت، الذين يرفضونها، وتقلصت تبعا لذلك سلطات رجال الدين على الحياة العامة، حتى انحصرت في نهاية المطاف في الوضع الذي يعرف بالعلمانية، مما أسلفنا القول فيه.

*** اختلاف التجربة**

هذه التجربة الغربية التي أدت إلى فصل الدين عن الدولة، صححت من بعض الوجوه ما كانت عليه المجتمعات الغربية من تغول للكنيسة ورجال الدين على الحياة العامة، مما حدَّ من تقدم هذه المجتمعات، وهو ما اعتبره معظم الغربيين تحررا حقيقيا للحياة وللفكر من كثير من الممارسات، التي ظلت الكنيسة تحارب بها الفكر والتقدم الاجتماعي. وبذلك انطلقت هذه المجتمعات في طريق التطور، الذي نجم عنه الثورة التجارية، فالثورة العلمية، فالثورة الصناعية، التي أسلمت العالم إلى ما هو عليه الآن من تطور في كل مجالات الحياة. ولا أريد أن أخوض فيما انتهت اليه هذه العلمانية في مراحلها المتأخرة، وفي بعض وجوهها، من إلحاد في الدين وكفر به، وإبعاد له، ليس عن الدولة فحسب، بل عن الحياة عامة، كما هو الحال في مواقع كثيرة من العالم الغربي، وفي كل العالم الشرقي. وقد انتقلت بصورتها المشوهة هذه إلى كثير من دول العالم الثالث، ومن بينها عالمنا الاسلامي، مما

أحدث أعظم الضرر بحياة الناس الفكرية والاجتماعية، لاختلاف التجربة الغربية عن تجارب معظم هذه الدول التي ابتليت بها.

فإن المجتمعات الغربية، التي أقصت الدين عن حياتها العامة أو الخاصة أو عنهما معا، استطاعت رغم ذلك أن تتطور وتتقدم، لأن الدين لم يكن يلعب في حياتها دوراً كبيراً إلّا على المستوى التعبدي والأخلاقي، أما حياتها العامة، وما يتصل بها من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية وتشريعية، فقد كانت ترتكز على موروثها اليوناني الروماني الذي لطّفته المسيحية من بعض الوجوه. فإقصاء الدين عن الحياة الغربية ما كان ليحدث فيها من الاضطراب والاهتزاز ما كان يمكن أن يحدثه في حياة مجتمع آخر، يلعب فيه الدين دورا مختلفا، كالمجتمع الإسلامي مثلا.

* التجربة الإسلامية

الإسلام ليس مجرد دين بالمعنى التقليدي للدين، كعلاقة بين الإنسان وربه فحسب، بل هو نظام شامل، ينظم علاقة الإنسان بربه، ولا يتركها معلقة في السماء، بل ينزل بها إلى الارض، ويستثمرها في تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان، ووصل حياة الإنسان الخاصة بحياته العامة في المجتمع والدولة، وعلى مستوى الإنسانية في العالم أجمع. وهو كتعبير عن حياة التحضر القائمة على الاقتصاد المتطور في حياة المدنية، يتخطى مرحلة الانفصام والازدواجية، التي كانت سمة حياة البداوة والبساطة، التي كانت عليها الإنسانية في ماضيها، ويرتفع بجهد الإنسان المتكامل روحا وجسدا، وعقلا وعاطفة، ودينا ودنيا، لمواجهة تحديات مجتمع الحضارة الجديد، القائم على إنجاز العقل وتطور العلم والتكنولوجيا، مرحلة ازدهار الحياة المادية على الأرض، الناجمة عن سعي الإنسان لبلوغ مرتبة خلافة الله في الأرض بالكد والجهد، حيث تبلغ أزمة الإنسان الروحية مداها،

انفصاما بين روح الإنسان وحسه، وتباينا بين إيمانه وسلوكه، وبعداً بين دينه ودنياه.

ولأن الإسلام خاتم الرسالات، فقد جاء بالحل الخاتم لأزمة الانسان في مجتمع الحضارة المتطور، إلى أن يرث الله الارض ومن عليها. وهذا الحل يقوم على تجاوز الثنائية القائمة في أصل الحياة وفي أعماق الإنسان، بخلق نموذج إنساني جديد، يحمل في ضميره قيم الجماعة، فيترجم المثل العليا التي جاءت بها ديانات السماء إلى سلوك عادي في حياته اليومية. وهذه الصياغة الجديدة لإنسان الحضارة الجديد، لا تتم إلاّ بصهر قيم الدين وشعائره في قلب حياة الناس العامة والخاصة، فتكون العبادة وسيلة إلى السلوك، ويكون السلوك تعبيرا عن العبادة، فيمتزج الدين بالدنيا، فيصبحان بمثابة وجهي العملة الواحدة. وبذلك يدخل في عمق الحياة، فليس ثمة دين منفصل عن دنيا، ولا دنيا منفصلة عن دين. وكل شعائر الإسلام الدينية موجهة إلى صياغة شخصية الانسان صياغة جماعية إجتماعية، ومحك صدقها هو تأثيرها العملي على سلوك الإنسان في الدنيا، ومن صلحت دنياه صلحت آخرته، وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول « الدنيا مزرعة الآخرة » و« الدين المعاملة ». وحين قالت السيدة عائشة رضي الله عنها عن رسول الله ﷺ « كان خلقه القرآن »، فإن هذا كان الانقلاب الذي جاء به الإسلام في حياة البشرية، إذ وجّه كل قيم الدين وشعائره لصياغة (الفرد ــ المجتمع) أو (المواطن ــ الدولة) الذي يلتقي في ضميره الدين بالدنيا، فتتقلص بذلك ثنائيات الفرد والجماعة، والدين والدنيا، والحياة الخاصة والحياة العامة، والإيمان والعمل، والأخلاق والقانون، وما اليها من ثنائيات، هي وليدة عالم الانفصام الذي جاء الإسلام لمعالجة قضاياه وحين قال المولى جل وعلا في آخر ما نزل من القرآن في حجة الوداع على أرجح الروايات ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم**

نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾، فإن هذا كان انتقالا بالدين من مرحلة الثنائية والازدواجية القديمة بين دين لله ودنيا للبشر، ليصبح الدين والدنيا لله وللبشر على حد سواء.

* الصياغة الجديدة للبشر

وبهذه الصياغة العضوية للبشر، التي امتزج فيها الديني بالدنيوي، لخلق الضمير الاجتماعي الذي يهتدي في مسلكه الفردي بقيم الدين، التي هي قيم الجماعة، خرج إلى الوجود إنسان الحضارة الجديد، الذي هو وحده الكفيل بالتصدي لأزمة مجتمع الاستهلاك المتطور، الذي يهدر إنسانية الإنسان، ويمزق علاقاته الإنسانية والاجتماعية كلما أوغل في التقدم المادي والتكنولوجي، كما نشهد في عالمنا المعاصر. ولا سبيل لمواجهة هذا الانهيار في إنسانية الإنسان، وفي حياة الجماعة، إلّا بنقل روح الجماعة وعلاقات المجتمع إلى داخل الإنسان، فيصبح مجتمعا بأسره في فرد يستطيع مواجهة تحديات مجتمع الحضارة، الذي امتحن الله به آدم منذ أن خلقه وجعله خليفة في الأرض، واستعمره فيها، وجعل كل التناقضات في نفسه وفي الحياة من حوله، امتحانا لقدرته على التسامي عليها بجهده الروحي والعقلي، فيدرك بعقله وروحه وحسه التوازن مع الوجود ومع خالق الوجود، هذا التوازن الذي يحققه كل الكون بالفطرة التي أودعها الله في غرائز الحيوان، وفي قوانين الطبيعة، وشذّ عنها الإنسان وحده، فهو يدرك هذا التوازن بجهده وعمله، لأن الله منحه هذه الحرية دون سائر خلقه، حين عرض على كل الكون مسئولية الاختيار، فرفضها كل الكون وحملها الإنسان، وصدق المولى جل وعلا إذ يقول ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا** ﴾.

والاسلام بإدخاله الدين في حياة الدنيا على الوجه الذي أسلفنا القول فيه، ويمزجه بين الشعائر والعبادات ومعاملات الدنيا، بحيث يصبح كل منهما الوجه الآخر لصاحبه، بلغ بالإنسان قمة التطور الروحي والاجتماعي في آن واحد، وفتح بذلك للإنسان سبيل خلافة الله في الأرض، التي خلقه الله من أجلها منذ البداية، وجاءت كل رسالات السماء موجهة له للسير في طريقها، فأكمل الإسلام جهد الأنبياء والرسل من قبله، وبلغ به الغاية التي لا غاية وراءها، لحل قضايا الإنسان في آخر مراحل تطوره. وقد تركز كل هذا الجهد الروحي في هذه الصياغة العضوية للفرد البشري، الذي هو الدنيا مثلما هو الدين، فليس هناك أمر ديني في كيان هذا الفرد الجديد منفصلا عن أمر دنيوي، وإنما كل منهما متمم للآخر، وممتزج به امتزاجا لا يكون فيه دين بعيدا عن دنيا، ولا دنيا متخلفة عن دين، وحين يحدث هذا الانفصام بين الدين والدنيا في حياة المسلمين، يرتدون إلى عالم الانفصام الذي جاء الإسلام لمعالجته. وبالتالي يصبح الحديث في نظام الاسلام عن دين منفصل عن دنيا لا معنى له، لأنه تجريد للإسلام عن عضويته، وتحطيم لتكامل الدين فيه في حياة الدنيا، وتصبح العلمانية، بالمفهوم الغربي الذي شرحناه آنفا، لا مدلول لها، ولا مكان في نظام الإسلام.

* المفهوم الجديد للدين

ويتضح لنا ذلك أكثر، حين نعلم أن الإسلام بهذا المزج العضوي بين ما هو دين وما هو دنيا في نموذجه البشري والاجتماعي، قد تجاوز المفهوم القديم للدين، وأصبح هو الدين والدنيا معا، وأصبح بمقتضاه الفرد المسلم، متى كان مسلما حقا، هو رجل دين، مثلما هو رجل دنيا. وبذلك كان الإسلام هو الدين الوحيد في كل الديانات سماويها ووضعيها الذي لا سدنة فيه ولا كهانة، ولا طبقة مميزة من رجال الدين، تتوسط بين الإنسان وخالقه، وإنما هنالك علماء متخصصون،

يعلمون الناس أمور دينهم، ويهدونهم إلى سبل الرشاد، وليست لهم قداسة، أو هيمنة على غيرهم من المسلمين. وقد وصف القرآن الرسول الكريم، الذي عن طريقه نزل الإسلام، بانه بشر رسول، وأمره أن يخاطب المسلمين بقوله ﴿ **قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إلهكم إله واحد** ﴾ (الكهف ١١٠). وحين قال الرسول ﷺ « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » فإن هذا كان وصفا عاما للمسلم في رعايته للدين والدنيا معا، فكل المسلمون بحكم إسلامهم أوصياء على إسلامهم وعلى نظامه، ولعل هذا هو السبب الذي من أجله فرض الإسلام البيعة للرسول، حين مارس رسول الله ﷺ صلاحياته كحاكم للدولة منذ بيعة العقبة الأولى. وقد كان يمكن أن يكتفي في ذلك بحق النبوة والرسالة، ولكنه رمى إلى لفت أنظار المسلمين إلى أن الإسلام بعد نزوله ليس ملكا لأحد، بل هو ملك لكل المسلمين، وهم الذين يتولون شئونه، ويولون من يقيم شئونه. وهذا الأمر لا ينطبق على شئون الدنيا وحدها، بل ينطبق على شئون الدين ايضا، فليست الإمامة في الصلاة مثلا، مقصورة على أفراد بأعيانهم، وإنما هي لكل مسلم متفقه في الدين، وإنما يتفاوت الناس فيها بقدر حظهم من العلم. ولعله أيضا لهذا السبب خالف الإسلام اليهودية والمسيحية في أمر الزواج والطلاق، فلم يجعلهما أمرين يخضعان لرجال الدين، كما هو الأمر في هذين الدينين، بل جعلهما يخضعان للزوجين في المقام الأول، وعقد الزواج في الإسلام ليس عقدا دينيا بالمعنى الضيق، بل هو عقد قضائي مدني، وإن كانت هذه التسميات لا معنى لها في نظام الاسلام، الذي يتكامل الدين فيه بالدنيا.

وحيثما نظرنا في نظام الإسلام الديني والاجتماعي، نرى هذه السمة التي تتولى بها أمة الإسلام أمر دينها. والدارس لتطور الفقه الإسلامي يلحظ هذه الحركة الدائبة النشطة التي استنبط بها العلماء والفقهاء

تفصيلات الأحكام من استقرائهم للمبادئ العامة والأحكام الكلية التي جاء بها القرآن وبينتها السنة، وهما المصدران الأساسيان للتشريع، ويأتي المصدر الثالث للتشريع، وهو إجماع الأمة، ليضفي الشرعية على كل ما قبلته الأمة في مجال التشريع، وبالقياس والرأي ينفتح الباب واسعا أمام فقهاء الأمة وعلمائها وولاة أمرها للاجتهاد فيما لم يرد فيه نص، ومن الواضح أن هذا الاجتهاد الذي يقوم على الأصل الرابع من أصول التشريع، وهو القياس، لا يرقى إلى درجة الشيوع والقبول العام إلا إذا أقره الإجماع.

ومن كل ذلك يتضح أن تفاعل الأمة مع نظامها الشامل في كل أبعاده الدينية والدنيوية، هو المحك الحقيقي لفعالية الإسلام في حياة المسلمين، فهو دينهم، وهو في ذات الوقت دنياهم، وكلهم راع له مسئول عن رعيته، وعلى المسلمين في حاضرهم أن يعيشوا إسلامهم وينفعلوا به ويتصدوا لقضاياه كلٌّ على قدر طاقته، فليس في الإسلام طبقة بعينها لها مجلس ديني موكول إليه أمر الاسلام، بل هو أمانة كل المسلمين، وعلى رأسهم العلماء والفقهاء، فهم الذين يجيزون بإجماعهم اجتهاد المجتهدين، وهم الذين يولون الحاكم وينصرونه ما دام على أمر الله، ويعزلونه ما حاد عن أمر الله، وليس هناك من نظام أيديولوجي وصل الدين بالدنيا، وصاغ بهما حياة الفرد وحياة الجماعة، كما فعل الإسلام. وكل حديث عن فصل دين عن دنيا في حياة المسلمين، كما تبشر بذلك التجربة الغربية، لا ينتهي بدين معزول عن دنيا، كما هو الحال في المجتمعات الغربية، وإنما ينتهي بفناء الدين والدنيا، وفناء شخصية الفرد وكيان الجماعة، لأنها جميعا قائمة على الدين، كما هي قائمة على الدنيا. فليس للمسلمين من نظام اجتماعي أو قانوني أو ثقافي أو أخلاقي خارج دينهم، فهو دينهم، وهو دنياهم، وهم التجسيد الحي لقيم دينهم كما يجب أن تعاش في حياة الناس.

ولكن هذا التجسيد قد فقد في عصور الظلام والانحطاط والاستعمار روحه الفاعلة، فارتد المسلمون في واقع حياتهم إلى مرحلة الانفصام، التي عليها الحضارة الغربية، والتي هي وريثة مرحلة الفترة التي سبقت الإسلام، وجاء الإسلام أصلا لعلاج مشاكلها. وكلما استعاد المسلمون فعالية الإسلام في وجودهم، واسترجعوا مع الزمن أصالة تجربتهم الحضارية، الكامنة في عمق أعماقهم، دبت الحياة في مجتمعاتهم، واستيقظت في عقولهم المعاني الخالدة التي ظل القرآن يخاطبهم بها على مدى الزمان: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾. صدق الله العظيم.

والإسلام في تكامله لم يأت لحل مشاكل المتخلفين من البشر، بل جاء لمعالجة سلبيات التقدم، التي بلغت في المجتمعات المتطورة غايتها، وهي أحوج ما تكون إلى هداية الإسلام، الذي هو وحده الكفيل بمعالجة قضاياها المستفحلة، وقضايا البشرية جمعاء، وهي تواجه أزماتها الخانقة السكانية والاقتصادية والسياسية، إضافة إلى ما يتهددها من الخطر الذري وتقلص الموارد الطبيعية، مع استفحال أنانية البشر، باستفحال تقدمهم، ولن يلجم كل ذلك إلّا نموذج الإسلام الخالد، الذي يواخي بين البشر، ولا يجعل المساواة بين البشر غاية المجتمع، بل يتجاوزها، ويجعل الإيثار الهدف والغاية، وصدق الله إذ يقول ﴿ **ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة** ﴾، والإنسانية بحاجة إلى هذا الايثار لتضمن كفاية الموارد الطبيعية للبلايين من البشر الذين ينذر بهم الانفجار السكاني في مقبل الاعوام. وعلى الله قصد السبيل.

الزكاة والدولة

مشروعية الزكاة

الزكاة أحد أركان الاسلام الخمسة وهي فرض عين لا يتم إسلام المسلم بدونها وقد فرضها الله على المسلمين منذ بداية الرسالة لتحقيق التكافل الاجتماعي عن طريق الانفاق الذي الح عليه القرآن في اكثر من سبعين آية وجعله السبيل الموصل الى البر كما جاء في قوله تعالى ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾. وقد حدد الله سبحانه وتعالى الوجوه التي تصرف فيها فقال جل من قائل في سورة التوبة الآية ٦٠ ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**﴾.

شروطها

الزكاة من الفرائض المشروطة كالحج وشرطها امتلاك النصاب اي القدر من المال الذي تجب فيه الزكاة مع اختلاف في ذلك بين المذاهب الشرعية. والانواع التي تجب فيها الزكاة خمسة:

( ) هذه مذكرة قدمتها كوزير للشئون الدينية والاوقاف صدر على اثرها قانون صندوق الزكاة عام ١٩٨١ م.

(١) **النعم**: وهي الابل والبقر والغنم ولا زكاة في الخيل والبغال والحمير ودواب الركوب عامة والكلاب ونحوها الا اذا كانت للتجارة ففيها زكاة التجارة.

(٢) **الذهب والفضة** ولو غير مضروبين، ولا تجب في الجواهر كاللؤلؤ والياقوت والزبرجد ونحوها ان لم تكن للتجارة.

(٣) **عروض التجارة**: ولا تجب في دور السكن وثياب البدن وأثاث المنزل وسلاح الاستعمال وما يتجمل من الاواني اذا لم يكن من الذهب والفضة ولا تجب في آلات الصناعة سواء أبقي اثرها في المصنوع ام لا ولا تجب في كتب العلم ان لم تكن للتجارة سواء اكان مالكها من اهل العلم أو لا.

(٤) **المعدن والركاز**: (اي الثروات المدونة في الأرض).

(٥) **الزروع والثمار**.

ولكل صنف من هذه الأصناف الخمسة نصاب بعينه تجب فيه الزكاة مرة واحدة في العام، ومقدار الزكاة في الذهب والفضة والأوراق المالية وعروض التجارة متى بلغت النصاب ربع العشر، أي اثنان ونصف في المائة من النصاب (مثلا في الذهب تجب الزكاة إذا بلغ النصاب، وهو عشرون مثقالا، وذلك حوالي ١٥ جنيها، ويختلف تحديده باختلاف أسعار الذهب والعملات، فتؤخذ من ذلك ربع العشر). وفي زكاة الزروع والثمار، فما سقت السماء بالمطر، ففيه العشر، وما سقي بوسائل الري الصناعية، ففيه نصف العشر، ولا تجب عليه الزكاة إلا إذا بلغ المحصول النصاب خمسة أو ستة، وهو ما يعادل أربعة أرادب وكيلتين.

طرق صرفها

أداء الزكاة فرض على المسلمين يجب الوفاء به لمصلحة الفقراء والمساكين وكل الأصناف الثمانية الذين ورد ذكرهم في الآية الكريمة،

ولا تسقط الزكاة عن المسلمين، لأنهم يدفعون الضرائب للدولة، فقد كان المسلمون الأوائل منذ البداية يدفعون الضرائب للدولة، التي كانت تسمى المكوس، وكانوا يدفعون إلى جانبها الزكاة، تنفيذا لقول رسول الله ﷺ (إن في المال حقا سوى الزكاة). وكان للزكاة ديوان في بيت المال، هو ديوان الزكاة، له فروع في الأمصار، ولكنه ديوان مستقل عن بيت المال، لأن مصارف الزكاة معروفة ومنصوص عليها، وكانت في كثير من الأحيان تصرف في مناطقها، ولا تذهب لبيت المال المركزي. وقد اجتهدت المذاهب المختلفة في توسيع وإطلاق معاني هذه المصارف، بحيث فتحت الباب لكل ما يدخل في باب المصلحة العامة التي فيها خير الإسلام والمسلمين، وقد أجاز كثير من العلماء المعاصرين أن يشمل سبيل الله، الوارد في الآية الكريمة، كل ما يحقق المصلحة العامة من بناء للمؤسسات وتطوير لمرافق المجتمع الدينية والاجتماعية والخدمية.

السودان والزكاة

الزكاة فرض عين يجب أداؤه، وليست فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا رفض الناس إخراجها حاربتهم الدولة حتى ينصاعوا لأمر الله، كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه في حروب الردة، حين رفض الأعراب أداء الزكاة، وقال قولته المشهورة (والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لحاربتهم عليه حتى يؤدوه أو أهلك دونه). ومن ذلك يتضح أن مسئولية جمع الزكاة من واجبات الدولة الأساسية، وانها لم تتخل عنها إلا في العصور الحديثة، حين وقع العالم الإسلامي تحت سيطرة النظم الاستعمارية، التي فصلت المسلمين عن دينهم ومؤسساتهم، فلم تعد الدولة بحكم ذلك في وضع يسمح لها بجمع الزكوات، فوقع العبء على جمهور المسلمين، كل يقوم به كجهد تطوعي، وكثير من المستطيعين يقومون فعلا بإخراج

الزكاة، ويؤدونها الى الفقراء والمساكين، بادئين في ذلك بأسرهم، وما فضل عن ذلك يوزعونه على غيرهم.

والسودان، وهو يتجه نحو استعادة وجهه الإسلامي الأصيل، مكلف باتباع أمر الله في موضوع الزكاة، اقتداء برسول الله وخليفته الصديق، وذلك بتأكيد أن الزكاة فريضة على كل من تجب عليه، وأنها ليست تطوعية، وإنما هي إلزامية بحكم الشرع، ويمكن للاجهزة المعنية توضيح أبعاد هذا الأمر للمواطنين، وتشجيعهم على أداء الزكاة لتكتمل أركان إسلامهم، وليتحقق معنى التكافل الاجتماعي بين المواطنين الذي يفرضه الدين بفرضه للزكاة. ونسبة لان للزكاة مصارف خاصة لا بد أن تصرف فيها، فإن الدولة يمكن كخطوة أولى، أن تبدأ باقامة جهاز قومي له الصبغة الشعبية أكثر من الرسمية، ليطمئن الناس إلى أن زكواتهم لن تدخل الخزينة العامة، وإنما ستصرف على الوجوه التي حددها القرآن. ويمكن أن يسمى هذا الجهاز القومي مثلا (صندوق الزكاة)، يقام بقانون يحدد اختصاصاته، ويكون له مجلس من كبار المحسنين ورجال الأعمال المشهود لهم بالورع ومخافة الله، ولا مانع من تمثيل الأجهزة الرسمية فيه لترشيد العمل وتوجيهه وتقديم المشورة الفنية. ولكي يطمئن المزكون يمكن أن يرعى السيد رئيس الدولة هذا الجهد، كما رعى مسجد النيلين. وعند قيام صندوق الزكاة يمكن دراسة كل التفاصيل المتعلقة بالزكاة وأوجه صرفها مع الأجهزة المختصة.

البعد الاجتماعي للتشريعات الاسلامية*

تقديم

من أبرز سمات حضارة الإسلام التكامل بين العناصر المكونة لشخصية الفرد ولحياة الجماعة. وغاية هذا التكامل السعي لإزالة التناقض والصراع بين نوازع الفرد البشري في دخيلة نفسه، وفي علاقته بمجتمعه. والهدف البعيد إحداث الانسجام والتوازن بين المتناقضات في الفرد والجماعة، للوصول إلى توازن أشمل مع الانسانية والطبيعة والكون وخالق الكون. فيتم بذلك التوازن والانسجام بين الفرد في داخل نفسه، وفي علاقته بمجتمعه، وفي علاقة المجتمع بالانسانية، وفي علاقة الإنسانية بالطبيعة المحيطة في الكون، فتنتظم العلاقة بخالق الكون، وذلك غاية التوحيد، ركن الاسلام الأول.

وفي الوصول إلى هذه الغاية تحقيق خلافة الله في الأرض، التي خلق الله سبحانه وتعالى آدم لبلوغها، كما هو مذكور في سورة البقرة. فإن الله سبحانه وتعالى خلق آدم خلقا مختلفا عن الكون المادي والحيواني والنباتي، وما فوق ذلك من ملائكة، وما دون ذلك من شياطين، لأن كل الكون يطيع الله بالفطرة وقوانين الطبيعة المودعة في أصل تكوينه، والإنسان وحده الذي شذ عن هذه القاعدة

(*) ورقة بحث قدمت للجنة الشئون الإجتماعية بالإتحاد الإشتراكي السوداني في مارس ١٩٨٥ م.

الكونية، فهو كحيوان خاضع لقوانين الفطرة، ولكنه كبشر يعتمد في تطوره وفي سلوكه الاجتماعي على ملكاته الروحية والعقلية، ليحقق بالجهد والعمل والإنجاز الانسجام على مستوى الفرد والجماعة والكون وخالق الكون، فينسجم مع قوانين الله في حياة الجماعة بجهده، مثلما ينسجم كل الكون مع قوانين الله في الطبيعة بفطرته. وكل رسالات السماء من لدن آدم الى محمد عليهما الصلاة والسلام، توجيه لسعي الإنسان لبلوغ هذه الغاية.

فكل شعائر الدين، وكل الفروض والواجبات، تدريب وتطويع لملكات البشر، لتحقيق ذلك الانسجام على كل المستويات المذكورة. وكانت خاتمية الإسلام أن بلغ بهذا الجهد الروحي غايته، بإزالة الانفصام بين دين لله، لا يتعدى دائرة الفرد، ودنيا الناس، لا تكاد تهتدي بهدى الله. وبالإسلام دخل الدين في حياة الدنيا، ليصبحا بمثابة وجهي العملة الواحدة، فكل ما هو دين موجه لخدمة الدنيا، وكل ما هو دنيا انعكاس لقيم الدين. لم يعد الدين قيما مجردة، ومثلا عليا بعيدة عن حياة الناس، بل أصبح المرشد العملي للسلوك اليومي للفرد والجماعة، لتصبح به القيم والمثل العليا أهدافا اجتماعية يحققها الانسان في حركته الدائبة في حياة المجتمع. لأن قيم الدين في جوهرها هي قيم الإنسان في واقع حركة المجتمع، وما الشعائر، والواجبات إلا تدريب وتوطين للنفس لبلوغ الغايات الاجتماعية والروحية الكامنة وراءها.

ومن ثم، فحيثما نظرنا إلى شعائر الاسلام وعباداته وفروضه، وجدنا من ورائها هذه الغايات الاجتماعية التي تؤدي إلى الغايات الروحية. فغاية الصلاة النهي عن الفحشاء والمنكر، وتلك غاية اجتماعية، لا تتحقق إلا في واقع حياة الناس، فإذا حققها الإنسان بالجهد والتجرد والإخلاص في العبادة، أدت به إلى الغاية الروحية، وهي إحكام صلته الروحية بربه... وهكذا كل الشعائر والعبادات روحية اجتماعية في ذات الوقت.

وبذلك يحقق الفرد عن طريق العبادة تطوره الاجتماعي، ويسهم في خلق العلاقات السوية بين البشر. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن هذه القيم الجماعية الاجتماعية الكامنة وراء العبادة، تترسخ عن طريق ممارسة العبادة والعمل الصالح بها في ضمائر الأفراد والجماعات، ليصبح ضمير الفرد ضميرا اجتماعيا بالضرورة. ومن ثم فإن صياغة الشخصية البشرية تصبح بممارسة العبادة والعمل بمقتضاها، صياغة جماعية اجتماعية، تترسخ بها قيم الجماعة في نفوس الأفراد، فيصبح كل فرد هو في نهاية المطاف التجسيد الفاعل لقيم مجتمعه، أو يكون جماعة في فرد، أو دولة في داخل مواطن. فلا يعود الفرد البشري مجرد فرد عادي، بل يصبح مجتمعا في فرد، يحمل في ضميره كل الرواد ع والنواهي، إلى جانب إيجابيات السلوك، فيحفظ الله في نفسه وفي مجتمعه وفي الإنسانية من حوله بدافع من داخل نفسه، لا خوفا من سلطة، أو رهبة من جهاز خارج ذاته. ومن ثم يصبح القانون امتدادا لما بداخله، ولا يعود شيئا غريبا مصادما لما يحمل من قيم اجتماعية. فهو قبل أن يشرب الخمر، ويتعرض للحد الذي يفرضه القانون، قد تربى على رفض الخمر وتحريمها، فقانون تحريم الخمر بالنسبة له، ليس مجرد قانون، وإنما هو معيار للسلوك، الذي صيغت على منواله شخصيته، فهو لا يحترم قانون تحريم الخمر لأنه قانون تفرضه الدولة، وإنما لأنه التجسيد الخارجي للقيمة المعنوية الراسخة في تكوينه عن طريق التربية والعبادة والمعاملة. وبذلك تكون العقوبات روادع في حالة فشل ذلك البناء النفسي الذي يحول بين الفرد وبين ارتكاب الموبقات. والمرء يتقبل العقاب كتطهير للنفس الأمارة بالسوء.

هذه الصياغة الجماعية الاجتماعية للفرد المسلم تجعل من الثقافة والقانون والاقتصاد، وكل مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية الاخرى، الأبعاد الحيوية للشخصية الإنسانية في مختلف مجالات النشاط الإنساني.

فهي كلها تعبير عن الذات، وتجسيد لفعالياتها على كافة المستويات. وذلك في جوهره مضمون التوجه الاسلامي الذي سعت به ثورة مايو لاستعادة فعالية الشخصية القومية، بوصلها بجذور إبداعها القانونية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بعد فترة التيه والضياع التي انبترت فيها الأمة عن جوهر ثقافتها ومصدر حضارتها. وفي ذلك يكمن التحرر الحقيقي، بالرجعة الى الذات، والصدور عن مقوماتها الفكرية، إلغاء لمخططات المستعمرين الذي سعوا إلى إحلال نظمهم وأفكارهم ومؤسساتهم وقيم حضارتهم محل قيم مجتمعنا وافكاره ومؤسساته، المرتكزة على تراثنا العربي الاسلامي، المنفتح على تراث أفريقيا والعالم من حولنا.

*** التشريعات تعبير عن الذات**

في ضوء هذا الفهم للتوجه الإسلامي يرتبط ما تقوم به الثورة في مجالات التشريع والعمل الاجتماعي والإعلامي والثقافي والتربوي والسياسي بقضية التحرر والانعتاق، التي لا تكتمل دورتها إلا بالارتقاء بمرحلة التحرر السياسي التي نلنا بها الاستقلال السياسي، إلى مرحلة التحرر الحضاري والاجتماعي التي يستعيد بها الشعب ارتباطه الوثيق بثقافته القومية، ويصدر عنها في كل شئون حياته العامة والخاصة، لأنه كما قلنا التجسيد الفاعل لقيم هذه الثقافة في كل أبعادها. ولا شك أن هذا البعد النفسي والحضاري هو من أعظم الانجازات التي استعاد بها الشعب هويته، وارتبط فيها بجذور ابداعه. فليس هناك من تصادم بين القانون وبين التكوين النفسي للمواطن، لأن القانون الآن تعبير عن هذا التكوين النفسي والروحي، فالمواطن متى أدرك هذا التحول الحضاري، لا يستجيب للقانون كأمر خارج عن ذاته، بل يستجيب له كأمر نابع من نفس النسيج الحضاري الذي قامت عليه هذه الذات، فتصبح للقانون قداسة تفوق الرهبة التي ترتكز عليها قوة القانون.

ومن الواضح أن فعالية هذه التشريعات التي أقامت الحدود، وحولت النظام الاقتصادي الى اقتصاد لا ربوي، وفرضت الزكاة، وسعت إلى تحويل المجتمع بأسره الى مجتمع إسلامي على مستوى الفرد والجماعة في آن واحد، تعتمد في المقام الأول على الوعي بحقيقة هذه الثورة الحضارية، التي يحقق بها شعب السودان، كطليعة من طلائع البعث الاسلامي، الاستقلال الحضاري في مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر. وهذا الوعي يعوقه أمران، أولهما جهل المسلمين بحقيقة أنفسهم، لجهلهم بتراثهم الذي صاغ هذه النفوس، وثانيهما العداء المستحكم الذي يواجه به أعداء الاسلام في الشرق والغرب اي تحرك من قبل المسلمين لتحكيم نظامهم في واقع حياتهم، لأن في ذلك إلغاء لنظام المستعمرين الذي حاولوا فرضه على حياة المسلمين.

وهذان العائقان يتطلبان تكثيف الجهود لتبصير المسلمين بحقيقة أنفسهم، ولن يتم ذلك إلا بثورة فكرية تنتظم مجالات حياتنا التربوية والثقافية والاجتماعية عامة. مما يتطلب إعادة النظر في توجهات وبرامج مؤسساتنا التربوية من الروضة الى الجامعة، وكل توجهات وبرامج أجهزة التوجيه والعمل الاجتماعي، بحيث يرتبط المواطن في تعامله معها بقيم حضارته، فتنمو شخصيته بتفاعله الدائم مع مرتكزات هذه الشخصية المنبثقة من منابع الحضارة وجذور إبداع الأمة. وبذلك وحده يتكامل جهد هذه الأجهزة، وينعكس انجازها، دعما لحياة المواطن، فتكون كل أجهزتنا مدارس لتثقيف الشعب، وتطوير وعيه بأسس حياته الروحية والاجتماعية، النابعة من التراث والحضارة. ومتى قامت أجهزتنا التوجيهية بواجبها في بناء شخصية المواطن بناء يتصل فيه ماضي الشعب بحاضره، وتتوجه فيه طاقاته الروحية والفكرية لتطوير حياته المادية والاجتماعية، تقلصت المسافة بين واقع السلوك ومنطوق القانون، لأن الفرد أصبح، بتشربه لقيم دينه وحضارته، أقرب إلى سلوك المواطنة، بدافع من داخله، فلا يعود في حاجة إلى الرادع،

لان رادعه الحقيقي هو الضمير المشرّب بروح الإيمان. وكلما قطعنا شوطا في هذا المجال الفكري والتربوي والاجتماعي، حققنا إنجازا أعظم في مجال الالتزام بشرع الله في كل شئون حياتنا الخاصة والعامة.

وإحداث هذا التوازن بين الداخل بالتربية والتوعية والتبصير والتوجيه، وبين الخارج بالعدالة الاجتماعية وعدالة القانون، هو ما طرحه البرنامج السياسي الشامل للولاية الثالثة، وشرع السيد رئيس الاتحاد الاشتراكي ورئيس الجمهورية في تنفيذه على مستوى أجهزة العدالة، بإحداث الثورة التشريعية، التي ليست هي مجرد أحكام قانونية عابرة التزمنا فيها بشرع الله، بل هي في جوهرها انتقال بالإسلام من مجال الممارسات الفردية والشخصية التي كان عليها الإسلام في حياتنا، إلى مجال التطبيق على مستوى الدولة، والسودان بذلك يفتح السبيل لكل الشعوب المسلمة لهذه النقلة الحاسمة، التي هي في الواقع الخطوة الجوهرية التي بدونها يظل الإسلام حبيس الصدور والكتب، ولا يؤثر على حياة الناس الفاعلة، التي ترتبط في مجملها بنشاط الدولة، لا في الناحية القانونية فحسب، بل في كل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وما إليها. ولا بد للتنظيم السياسي في أجهزته المختلفة من استكمال هذا الجهد لبلوغ الغاية التي رسمها البرنامج السياسي الشامل لتكامل حياة الأمة المعنوية والمادية، لخلق سودان الثورة الجديد.

وفي هذا الإطار فإن لجنة الشئون الاجتماعية وشعبها المتخصصة في مجالات التربية والتوجيه الديني والعمل الاجتماعي وغيرها، تضع في برنامج عملها التصور الكامل للسياسات العامة التي تهتدي بها الأجهزة التنفيذية المتخصصة في هذه المجالات للقيام بدورها الفاعل في إحداث هذه الثورة الاجتماعية، التي تحقق ارتباط المواطن بفعالية حضارته لإحداث التكامل بين إيمان الناس وسلوكهم، ليصبح العمل الوطني الميدان الذي يلتقي

فيه الدين بالدنيا لخدمة الوطن، فيكون بناء الوطن بناء للدنيا، وهو في ذات الوقت بناء للدين وللآخرة.

* **البعد الاجتماعي للتشريعات**

وبوضعنا للتشريعات الإسلامية في موضعها الصحيح من منظور عملنا الوطني، الذي يهدف لبناء سودان جديد، متحرر من مخلفات المستعمرين ومخططاتهم الثقافية والتربوية والاجتماعية، ومرتكز على معطيات حضارته، التي هي أساس شخصية الفرد ومحور علاقات الجماعة، يجيء الحديث عن البعد الاجتماعي لهذه التشريعات موصولا بما أسلفنا القول فيه من تكامل شخصية الفرد في جميع مجالات نشاطها، الذي هو انعكاس لتكامل حضارتنا القومية، التي لا تنفصل فيها الأخلاق عن القانون، ولا الايمان عن السلوك، ولا الدين عن الدنيا في نهاية المطاف.

وفي دراستنا للاحصائيات التي قامت بها الأجهزة في مجالات تأثير هذه التشريعات على حياة الناس الاجتماعية، لا بد أن نلحظ أن تطبيق كثير من هذه التشريعات قد أحدث تحولات جذرية في حياة كثير من الناس الخاصة والعامة. فإن تحريم الخمر انعكس بشكل واضح على حوادث المرور، وألوان الصدام والعنف والجريمة التي كانت الخمر سببها، خاصة في الاحتفالات والمناسبات الاجتماعية، هذا طبعا إضافة الى الاستقرار الأسري والاجتماعي عامة الذي غيّر من حياة الكثيرين، الذين حرمتهم الخمر من المال، وحرمت أسرهم من عطفهم ورعايتهم. وطبعا هذا لا ينفي أن تحريم الخمر وحده بالقانون وتطبيق الحد على شاربيها لا يعالج القضية العلاج الكامل كما قلنا، بل لا بد من مضاعفة الجهد في العمل الاجتماعي، الذي يجتث جذور الداء، ويجعل من القانون حارسا للفضيلة. ومثل ذلك يقال عن تحريم الزنى، ومحاربة كل ألوان التفسخ والانحلال، ولكن ذلك يجب أن يتبعه نشاط مكثف

في أوساط الشباب، لملء الفراغ بالعمل الوطني المثمر، إضافة الى تشجيع الشباب على الزواج، وبذل الجهد في محاربة العادات السيئة التي جعلت من الزواج تجارة لا يقوى عليها إلّا اولُو العزم، وقليل ما هم.

وفي هذا المجال فإن لجنة الشئون الاجتماعية بصدد إعداد مشروع يعالج مشاكل الزواج، نأمل أن نتعاون فيها مع اتحاد شباب السودان واتحاد نساء السودان. وإن النجاح الذي حققه إقامة الحد في السرقة، سيتضاعف أثره بتمكننا من معالجة الاختناقات التي تعاني منها المدن، من جراء النازحين والوافدين من الريف واللاجئين من الأقطار المجاورة، مما شكل ضغطا رهيبا على حياة الناس وعلى قوى الأمن. وفي معالجة الأزمات التموينية الحادة، وارتفاع فرص العمالة في أقاليم السودان المختلفة، من جراء مشاريع الثورة الزراعية والصناعية في القطاع العام والخاص، سند حاسم لفعالية القانون ومعالجة للقضية من جذورها.

ولكن ذلك كله يجب ألا يحول بيننا وبين العمل الجاد لمراقبة ومتابعة مسار تطبيق كثير من هذه التشريعات من واقع الممارسة، وفي هذا المجال لا بد من الاعتراف بأن سلبيات كثيرة قد صاحبت مراحل التطبيق، وقد راجعت الثورة بعض هذه السلبيات في حينها، مثل ما حدث في أمر تكوين محاكم الطوارئ أولا، التي تعدلت في تكوينها، فأصبحت محاكم العدالة الناجزة، وما طرأ عليها بعد ذلك من إصلاح في التكوين والإجراءات، وفي هذا المجال فلا بد من السير قدما في تتبع مسار التطبيق، بغرض تقويم المعوج ونبذ السلبي، مع دراسة الثغرات في قوانينا التي تفتح المجال لمثل هذه الممارسات والإسراع بسدها، وعلى رأس ذلك ربط قانون الطوارئ الذي هو أمر مؤقت وإيجازي، بالتشريعات الإسلامية، مما يشوه التطبيق ويسمه بالتعسف والجور عن العدل.

ولعل الجانب الاقتصادي في هذه التشريعات من أكثرها مردودا في حياتنا الاجتماعية، لما يحدثه تحريم الربا في المعاملات المالية والتجارية من توسيع لدائرة المشاركة في رأس المال، وتعميق لأثره في حياة المجتمع، من جراء الاستثمار الفعلي للمال في المشاريع المنتجة، بدل التكسب من المال كسلعة للتداول في مقابل سعر الفائدة، ولا شك أن أثر ذلك سيتضاعف بتضاعف قدراتنا وقدرات الشعوب المسلمة على تجاوز العقبات التي تقيمها في وجوهنا قوى الضغط المعادية في الشرق والغرب، وأن ما يقوم به السودان من تركيز لأسس الاقتصاد الإسلامي السليم، واقامة نظام مصرفي إسلامي، لهو إنجاز برزت آثاره على الساحة الإسلامية والعالمية في فترة وجيزة، وستزداد فعاليته مع الأيام بإذن الله، مما يفيد منه مجتمعنا وغيره من المجتمعات.

ولا بد في هذا المجال من تأكيد أن السودان بإصداره لتشريع الزكاة، والارتقاء بها من مرحلة التطوع التي قام عليها صندوق الزكاة كخطوة تمهيدية بدأ العمل بها منذ ١٩٨١، إلى مرحلة التطبيق الكامل لأمر الله بفرض الزكاة على كل قادر عليها، فإنه فوق ما فيه من تحقيق لركن أساسي من أركان الاسلام في حياة المسلمين غاب عنهم سنوات طويلة كواجب من واجبات الدولة نحو مواطنيها، فهو لا شك يحقق على المستوى الاجتماعي امتدادا كبيرا لمظلة التكافل الاجتماعي، لتشمل أفراد المجتمع المحتاجين، فتحفظ عليهم حياتهم وكرامتهم، لأن هذا المال حق لهم على الأغنياء وليس تفضلا أو منة. ولا بد في هذا المجال من التنسيق بين الاجهزة العاملة في مجال الزكاة، سواء أكان ذلك ديوان الزكاة أو الاجهزة التنفيذية أو التطوعية العاملة في مجال العمل الاجتماعي، بحيث لا يحدث التضارب في الاختصاصات، فينعكس على فعالية أثر الزكاة في حياة المجتمع الذي شرعت الزكاة من أجله.

ولا بد لنا ونحن نستعرض البعد الاجتماعي لهذه التشريعات من تأكيد أن غاية هذه التشريعات وغيرها من أوجه النهج الاسلامي مصلحة الأمة بأسرها، دون تفريق بين المواطنين، ولهذا فقد حرصت هذه التشريعات على أن تحفظ لغير المسلمين حقوقهم الانسانية والوطنية التي كفلها لهم الإسلام، بحيث نصت في صلب موادها على ذلك، وفي كل ذلك إشارة إلى أن النهج الإسلامي لا يلغي الديانات السماوية الأخرى، ولا يفرض على معتنقيها أمرا ترفضه دياناتهم، بل يبقي على هذه الديانات، ويمنحها الحماية، ويجعل هذه الحماية جزءا من عقيدة المسلم لا يصح إسلامه إلّا بالحفاظ عليها والقيام بها كواجب ديني، قبل أن يكون واجباً سياسياً أو وطنياً. وهذا أبلغ تعبير عن الوحدة الوطنية التي هي هدف الثورة الأسمى. ومن ثم فإن أي دعوة لشرخ الوحدة الوطنية باسم الدين أو باسم النهج الإسلامي، فهي مصادمة للاسلام، دين التسامح والوحدة وكرامة الإنسان. وعلينا في هذه المرحلة إزالة كل ما علق بالأذهان من ربط بين النهج الإسلامي، وحرمان غير المسلمين من حقوقهم، أو تصوير النهج الاسلامي وكأنه موجه لحمل غير المسلمين من أهل الكتاب لتغيير دياناتهم، وهو ما ظلت تبثه دعايات المستعمرين من أعداء وحدة السودان، مستغلة في ذلك أقوال وأفعال بعض المتشنجين والمتطرفين الذين دحرهم الشعب.

*** خاتمة**

نختتم هذه الورقة بإبراز أهم توجهاتها على النحو التالي:

أولا: إن التشريعات الإسلامية، والتوجه الاسلامي عامة، لا ينبعان من فراغ، وإنما هما وليدا نظام حضاري ظل يعمل في صياغة الأفراد والجماعات لما يزيد على أربعة عشر قرنا، فكل فردٍ وكل مجتمع ينتمي إلى هذا النظام الحضاري الإسلامي هو تجسيد لفاعلية هذا النظام،

وتعبير صادق لقيمه، وما التوجه الإسلامي وما يتفرع عنه من تشريعات وبرامج إلا وصل للشخصية الحضارية بمنابعها الأصيلة، وردٌّ لها لمصادر إبداعها في مجالات الحياة المختلفة.

ثانيا: وبالتالي يصبح التوجه الإسلامي، وما يتفرع عنه من تشريعات، تعبيراً عن الذات المرتكزة على قيم حضارة الاسلام، به تستعيد الأمة فعالية شخصيتها القومية التي انبترت عنها لقرون طويلة بسبب قرون الجمود والتخلف ومخططات الاستعمار، وفي ذلك التحقيق الفعلي للتحرر الثقافي والاجتماعي بعد سنوات طويلة من الخضوع للقوانين والنظم المنبثقة من تراث حضاري غربي مصادم في كثير من قيمه وتوجهاته لنظامنا الحضاري.

ثالثا: من أهم سمات التوافق بين الشخصية الحضارية للأمة وما تخضع له من قوانين وأحكام أن القانون لا يصادم التكوين النفسي للمواطن، لأنه تعبير عن هذا التكوين، ومتى أدرك المواطن سر تكوينه النفسي، لا يستجيب للقانون كأمر خارج عن ذاته، بل يستجيب له كأمر نابع من نفس النسيج الحضاري الذي قامت عليه شخصيته، فتصبح للقانون قداسة تفوق الرهبة التي ترتكز عليها قوة القانون.

رابعا: إن إدراك هذه الصلة الحضارية بين الفرد والجماعة، وما يستتبعه من التزام قانوني وفكري واجتماعي، لا يتم بفرض القانون وحده، بل لا بد من ثورة روحية وثقافية واجتماعية شاملة، تركز في نفوس المواطنين قيم الحضارة التي ينتمون اليها، فتصبح كل أجهزتنا التوجيهية مدارس لتثقيف الشعب وتطوير وعيه بأسس حياته الروحية والاجتماعية النابعة من التراث والحضارة.

خامسا: على التنظيم السياسي ولجانه المتخصصة، وبالذات لجنة الشئون الاجتماعية، أن يقوم بدور فاعل وحاسم في تحقيق هذا التصور

الذي عبر عنه البرنامج السياسي الشامل بوضع السياسات العامة التي تهتدي بها الأجهزة التنفيذية المتخصصة في مجالات التربية والتوجيه الديني والاجتماعي والثقافي.

سادسا: رغم المردود الاجتماعي الواضح للتشريعات الإسلامية التي صدرت حتى الآن، فقد لازم بعضها سلبيات في التطبيق، مما يقتضي المراجعة المستمرة بواسطة الأجهزة المختصة لمراحل التطبيق، وسد الثغرات بمراجعة القوانين نفسها.

سابعا: النهج الاسلامي وتطبيق تشريعاته لا يتعارض مع وحدتنا الوطنية، بل هو دعم لها، لأنه يعطي كل ذي حق حقه، دون افتئات على حقوق غير المسلمين، وذلك ما يجب التنبيه له في المرحلة المقبلة، والعمل على تأكيده في نفوس إخواننا من غير المسلمين، وأن نتحاشى في ذلك إثارة الحساسيات الدينية، التي حاول بعض المتشنجين إثارتها لشرخ الوحدة الوطنية.

الزي الوطني عنوان الشخصية القومية*

الزي وشخصية الأمة

للزي والملابس في حياة البشر وتاريخهم، أهمية خاصة تنبع من وظيفة الملابس كأداة يحقق بها الناس بعض مظاهر تطورهم الحضاري والاجتماعي. وهي من هذه الناحية ليست مجرد كساء شكلي يغطي به الإنسان جسده طلبا للستر أو الوقاية من غلواء الطبيعة، بل هي جزء أصيل من ثقافة الإنسان، وتعبير عن نجاحه في التلاؤم والانسجام مع بيئته في إطار الزمان والمكان. ولها من الدلالة على تمايز البشر ما للغات وعناصر الثقافة الأخرى المادية والمعنوية. ورغم أن الملابس والأزياء، ككل مظاهر حياة الناس الثقافية والاجتماعية، خاضعة للتطور والتغير بحكم ما يعتري هذه الحياة من تحول، إلّا أن هذا التطور لا يخرج في جوهره عن مضمون التعدد في إطار التوحد، فإن الفارق مثلا بين الزي العربي الذي كان سائدا في بلد كالسودان قبل حوالي الخمسمائة عام، وبين الزي السوداني اليوم، ليس فارقا نوعيا بقدر ما هو فارق كيفي. فكل عناصر الزي الأساسية من طاقية وعمامة وقميص أو « عَرّاقي » وثوب وجلابية وما إليها موجود منذ القدم، وقد كان

(*) بحث نشره المؤلف عام ١٩٨٣ بجريدة الصحافة السودانية بمناسبة بلوغه الخمسين.

الناس في ماضيهم أقرب إلى البساطة في ملبسهم، ولم يعهدوا ما آلت اليه ملابس أحفادهم من تطور في مادتها وأشكال حياكتها.

ولكن هذا الزي في ماضيه البعيد وحاضره الماثل، وبصرف النظر عن تطوره، هو في كل الأحوال تعبير عن شخصية المواطن السوداني في مظهرها الخارجي، أو قل هو غلاف أو عنوان هذه الشخصية. والزي السوداني، مثله مثل اللهجة العامية السودانية، وليد نموذج عربي قديم، تحور وتطور ليلائم بيئة السودان، مثلما هو الحال في كل البيئات العربية والإسلامية الاخرى، سواء أكان ذلك في الشرق الأوسط، أو آسيا، أو إفريقيا، أو اوروبا.

وإذا اعتبرنا الزي العربي القديم هو النموذج أو المثال الذي تفرعت منه بقية الأزياء المعروفة في العالم الاسلامي، فإننا نلحظ أن هذا الزي وما تولد منه من أزياء، نتاج لثقافة محددة، هي التي فرضت مواصفات هذا الزي، في جملته إن لم يكن في تفاصيله، لتلبية غايات محددة، هي الغايات التي رسمتها حضارة الاسلام لما يجب أن يكون عليه اللباس الساتر للمرأة والرجل، دون أن تدخل في تفاصيل ذلك، ومن الواضح أن للعبادة كما للعرف الاجتماعي تأثيرا بارزا على كل ذلك.

وليس ذلك مقصورا على الزي العربي الاسلامي القديم وتفريعاته المعاصرة، بل هو يسري على كل الأنماط الثقافية والحضارية لكل أمم الأرض، كما هو واضح في الأزياء المميزة لأهل الهند، وأهل الصين، والإغريق القدماء، ومن خلفهم من الرومان، ومن جاء بعدهم من البيزنطيين، وما تمخض عن كل ذلك من الأزياء الأوروبية المعاصرة. وقد ظلت الأزياء دهرا طويلا علامة مميزة للثقافات والأقوام، وظل الناس يتمسكون بها، ويحتفظون بجوهرها لهذه الدلالات، إلى جانب ملاءمتها لمتطلبات البيئة الاجتماعية والجغرافية التي ينتمون إليها.

ملحمة الزي الأوروبي

ورغم أن كل الحضارات الكبرى في تاريخ العالم سعت إلى تشكيل العالم من حولها على شاكلتها، ومن بين ذلك سعيها لتغيير أزياء البشر لتصبح امتدادا لزيّها، فإن ما بذلته الحضارة الغربية المعاصرة في هذا المجال قد فاق كل ذلك أضعافا مضاعفة، بدليل انتشار الزيّ الأوروبي بتشكيلاته المختلفة على مستوى العالم أجمع، هذا الانتشار الواسع الذي كاد في كثير من بلاد العالم أن يحل محل الزيّ الوطني، وقد نجح في بعضها في إزاحة الزي المحليّ والحلول محله.

وليس الأمر في ذلك مجرد استبدال ملابس معينة بملابس أخرى، بل هو أعمق من ذلك بكثير، كما نستدل من ملحمة انتشار الزي الأوروبي، التي واكبت انتشار النفوذ الغربي على مدى القرنين الماضيين في شتى أنحاء المعمورة. والناظر في مسيرة الاستعمار الغربي يلحظ الجهد الدؤوب الذي بذله المستعمرون لطمس معالم الثقافات الوطنية والقومية لمختلف الشعوب، وضرب رموزها البارزة كالأديان واللغات والأزياء، كمقدمة لازمة لإحلال ثقافات المستعمرين، وما يتصل بها من رموز ثقافية، محلها، وعلى رأس ذلك الزي الأوروبي.

وقد كان الزي، وما يزال، سلاحا من أسلحة الحرب الحضارية التي تشنها الحضارة الغربية على بقية شعوب العالم بغرض تجريدها من مقوماتها الذاتية، ليسهل عليها وصلها بمنابع ثقافة الغرب. ولا يتبين الإنسان مبلغ ما تم في هذا المجال من جهد، حتى بلغ الحال ما هو عليه الآن، إلّا باستقراء تاريخ انتشار الزي الأوروبي في كل بلد من بلاد العالم، ومنه يتضح أن إغراء هذا الزي، وصلاحيته لحاجات الناس، لم يكن هو العنصر الفاعل في انتشاره، بل بعكس ذلك نجد في كل الاحوال أن هناك سياسات اختطها المستعمرون حين سيطروا على مختلف بلاد العالم لفرض زيهم على غيرهم من الناس، ومثلما

صرفوا الناس بالتدريج عن مصادرهم التشريعية والقانونية وأحلوا محلها القوانين الأوروبية، فإنهم بالمثل سعوا بالتدريج إلى التمكين لزيّهم، خاصة في طبقات المجتمع المؤثرة، كموظفي الحكومة والجنود وما إليهم، فقد كانت هناك أوامر صارمة ليتزيا كل هؤلاء بالزي الأوروبي، لينالوا الحظوة والجاه، في حين حاربوا الزي الوطني، كما حدث في السودان، فإنهم لم يفرضوا زيهم على موظفي الدولة فحسب، بل جعلوا من الزي الإسلامي، الذي كان سمة مميزة لعلماء الدين والتعليم والقضاء الشرعي، رمزا لضياع حقوق هؤلاء الذين تمسكوا بحكم ثقافتهم الإسلامية بهذا الزيّ، مما جعل عددا من بواكير المعلمين الذين نالوا حظا من الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الأوروبية يثورون على هذه التفرقة، ولهم مواقف مشهودة نأمل ان يتناولها الباحثون بالدراسة، لما لها من أهمية في معركة إثبات الذات أمام هجمة المستعمرين، ولست في حاجة لتبيان أثر هذه الحملة حتى على أذهان عامة الناس، وما قصة الأستاذ الدكتور أحمد أمين، وتخليه عن زيه الأزهري، واتخاذه الزي الأفرنجي، ببعيدة عن الأذهان.

وقد بلغت هذه الهجمة غايتها في سياسة الانجليز الموجهة لمحاربة الإسلام ومحاصرة الثقافة العربية في جنوب السودان وجبال النوبة ومنطقة الأنقسنا، التي تبلورت في السياسة الجنوبية منذ أواخر عشرينات هذا القرن، وبلغت غايتها في ثلاثيناته، حين حرّم الإنجليز لبس الزي العربي على كل جنوبي، واستبدلوا الاسم الانجليزي أو الجنوبي بكل اسم عربي، ومن عجز عن ايجاد اسم بديل أعطوه مجرد رقم أو نمرة تحل محل الاسم الفقيد، وذهبوا في كل ذلك وفي غيره من الزواجر والنواهي مذهب الغلو والشطط إلى أواسط الأربعينات، حين استبان لهم فشل سياستهم الرعناء في محاربة رموز الثقافة العربية الاسلامية من لسان وزي وشعائر، فاضطروا مرغمين إلى إعادة النظر في كل ذلك، كما تشهد به سجلاتهم.

إزدواجية الزي

ومن الواضح أن كل هذا الجهد المبذول لم يجعل من الزي الأوروبي البديل الذي يحل محل الزي الوطني إلا في أضيق الحدود، وظلت طبقات المتعلمين، ممن بذل المستعمر جهده لتحويلهم عن زيّهم، أمناء على هذا الزيّ في غير أوقات العمل الرسمي، مما نشاهده في هذه الازدواجية والمراوحة بين هذا وذاك.

ومن الملفت للنظر حقا ازدياد معدل التحول نحو الزي الافرنجي في أعقاب نيل الاستقلال، وقد أسهمت بعض القرارات الرسمية في هذا، مثل قرار وزارة التربية في توحيد الزي المدرسيّ في أواسط السبعينات، حين كان التلاميذ في الابتدائيات والمتوسطات يلبسون الزي الوطني من جلباب وعمامة، وفي الثانويات الزي الافرنجي، فجعلهم القرار يرتدون جميعا الزي الافرنجي، وقد كان من الممكن أن يكون الزي الموحد هو الزي الوطني بدل الافرنجي، وذلك على أي حال كما يجب أن يكون في مقبل الأيام بإذن الله وفضله.

ولا بد أن نلحظ أيضا ما تعرض له زي المرأة السودانية من حرب شعواء، وما بذل من مساع لزحزحته عن مكانه، لترتدي المرأة الزي الافرنجي، وهو جزء من الحرب التي استعرت في طول عالمنا الإسلامي وعرضه باسم السفور ومحاربة الحجاب، ولكن إصرار المرأة السودانية المتعلمة، وتمسّكها بثوبها الوطني الشرعي، وقف حجر عثرة أمام معظم هذه المحاولات منذ أيام الإنجليز وإلى يوم الناس هذا، رغم الحرب المريرة التي يتعرض لها هذا الثوب، بدخوله كطرف مؤثر في المعركة الحضارية المحتدمة، ولست أشك في أن وراء هذا الارتفاع الجنوني في أسعار الثياب النسوية، ومعظمها مستورد، إنما غايته أن تعجز النساء عن شراء الثياب النسوية المميزة، فينصرفن عنها إلى ارتداء البديل الأوروبي، مما يحتاج منا جميعا، وخاصة الحركة النسوية، إلى بذل

الجهود لمحاربة هذا التيار الجديد، الذي يجعل من الحصول على ثوب المرأة السودانية رابع المستحيلات، وقد أسهم ذلك بالفعل في ازدياد عدد الفتيات والنساء ممن أصبحن يتجولن في الأماكن العامة والأسواق بالزي الافرنجي، دون « ثياب ».

ولا بد في هذا المجال من محاربة بدع الموضات التي تستغل حاجة المرأة إلى ثوبها، فتبذل الحركة النسوية جهدها ليصبح الثوب السوداني الرخيص المعقول في يد المرأة، وأن تضع حدا لغلواء المتاجرين بالثوب في داخل البلاد وخارجها، حفاظا على هذا الزي الوطني، الذي تفخر به المرأة السودانية. والذين يحاربون الثقافة الوطنية ورموزها ظلت المرأة المسلمة شغلهم الشاغل، فقد ظلوا يدعونها على الدوام للتحرر، بنزع زيها الإسلامي، وتحدي الأعراف، وكأن التحرر في عرفهم مجرد مظهر خارجي، وخروج على تقاليد الأمة وأعرافها، وهم يدركون تأثير المرأة على كيان المجتمع، فان تحدَّت المرأة مجتمعها، وخرجت على رموزه وأعرافه، فذلك بداية الانهيار الحقيقي لكل النموذج الحضاري.

تجربة مصر وغيرها

وتجربة السودان في هذا المجال مختلفة عن تجارب غيره من الدول العربية والأفريقية والإسلامية، بحكم خصوصية الظروف المحيطة به. فهو مثلا مختلف عن مصر، التي بدأ تأثير الحضارة الأوروبية عليها بوضوح منذ غزو نابليون لها في أخريات القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. وكانت لسياسات محمد علي، الذي لم يبدّل زيه الإسلامي، أثرها الكبير في إحداث التحول نحو الزي الافرنجي في مصر. فقد بدأ التحول في الجيش، الذي كان يشرف على تدريبه عسكريون أوروبيون، وكانت البعثات التعليمية إلى أوروبا، والمستشارون الأوروبيون في الدوائر الحكومية المختلفة، كلها يسهم في التحول الكبير،

الذي بلغ عند الخديوي إسماعيل قمته، وكان نفسه يرتدي الزي الافرنجي، وكانت سياسته أن يجعل مصر قطعة من أوروبا في كل شيء، ولكنه لم يبلغ به الحال ما بلغ بمصطفى كمال أتاتورك، حين نفذ ذلك بالقانون والإلزام. وحين احتل الانجليز مصر عام ١٨٨٢ م كانت الساحة ممهدة للتحول الكبير الذي بذلوا الجهد للتمكين له وتوسيع مداه، ولعل هذه الظروف هي التي جعلت للزي الافرنجي في مصر هذا الشمول الذي كاد أن يقضي على الزي الوطني، حتى في الأرياف. وقد صمد الزيّ الأزهري في معظم مواقعه. وللعراق والشام والمغرب العربي، وغيرها من بلاد الإسلام، قصص مماثلة، قد تختلف في التفاصيل، رغمْ اتفاقها في التوجه العام، ولكن الأمر فيها جميعا لم يبلغ ما بلغه في تركيا حين أصدر الغازي أتاتورك قراره بإلغاء الزي الإسلامي في كل تركيا، وإحلال الزي الافرنجي محله، فنزع الجلباب والرداء، وحل محله البدلة والبنطلون، وذهب الطربوش ودخلت القبعة والكسكتة، وكان ذلك إيذانا بالتحول عن كل رموز الثقافة الاسلامية، بما فيها الحرف العربي، واللغة العربية، والمسجد والأذان وما إليه.

استعادة الزي القومي

ومن الواضح أن كثيرا مما حدث في هذا المجال كان يتم باسم التحديث، ومواكبة روح العصر. فإن العصر عصر أوروبا، ومن أراد أن يدرك شأو أوروبا، فلا بد أن يسلك مسلكها، ويتزيا بزيها، ليحوز على جواز المرور للحداثة والمعاصرة، أو هكذا يجب أن يكون الأمر في عرف المستضعفين، وفي عرف المستعمرين على السواء. فإن المغلوب، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته، مولع بتقليد الغالب والتزيِّي بزيّه. وما كان يتم بالقهر والقسر في البداية، أصبح يتم باليسر والطواعية في نهاية المطاف، ويبلغ ذروته في عصور الاستقلال والتحرر.

وفي وذلك ما فيه من دلالة على أن التحرر الحقيقي ليس مجرد شكل، بل هو موضوع ومحتوى ومضمون، ونموذج حضاري تصدر عنه النفوس في كل مظهر من مظاهرها، وتترسم رموزه في كل ألوان سلوكها. ومن الواضح أن طلب الحداثة، ومواكبة روح العصر، بارتداء الزي الأوروبي، واجتلاب المؤسسات والقوانين، لن يؤدي إلى إدراك أي حداثة، أو مواكبة روح أي عصر، بل يؤدي إلى المحاكاة الفجّة، والتبعية الذليلة، والتخلي عن الذات، والبحث عن البديل في ذوات الآخرين.

وما نحن بحاجة إليه، في عالمنا العربي والإسلامي، بل في كل عالمنا الثالث، نظرة جديدة إلى كل شئون حياتنا بما فيها موضوع الزيّ، فنعالج قضاياه من منظور حضاري شامل، نصدر فيه عن أنفسنا، ونهتدي فيه بقيم ثقافتنا، ونستعيد به أصالة شخصيتنا القومية. والزيّ في ذلك ليس مجرد شكل، بل هو رمز لثقافة، وعنوان لأصالة. وكما سعى الأوربيون للتمكين لرمز ثقافتهم وحملنا عليه، فعلينا أن نستعيد من جديد رمز ثقافتنا، فنمكن لزيّنا القومي في كل مواقع عملنا ومجالات تحركنا على المستوى المحلي والعالمي، بل في كل شئون حياتنا، ولننشئ عليه أبناءنا، ونجعله مصدر فخرهم، وعنوان كرامتهم القومية، لأن في التمسك به تمسكاً بما يرمز إليه من حضارة وثقافة، وأسلوب حياة ونموذج بشر. وإنه ليطيب لي في هذا المقام أن ألحظ بالتقدير حرص إخوتنا في دول الخليج العربي عامة على زيّهم العربي الإسلامي وتمسكهم به في الداخل والخارج، وإن لفت انتباهي في جلسات هيئة الأمم المتحدة في الأشهر الاخيرة من العام ١٩٨٤ م ظهور بعض المسئولين العرب ممن أعتدنا رؤيتهم بزيّهم العربي في المحافل الدولية وقد ارتدوا هذه المرة الزي الافرنجي.

وإنني إذ أدعو المفكرين والمثقفين عامة في عالمنا العربي والإسلامي

الى مناقشة هذه القضية الهامة والحوار حولها، لا أكتفي بمجرد الكلام، بل أدعو إلى ثورة ثقافية من نوع جديد، لا تدق فيها الطبول، ولا ترفع فيها الشعارات، بل تبدأ من داخل نفوس المؤمنين بها، فتتحقق آثارها على حياتهم بالفعل لا بالقول في دائرتهم الضيقة، ثم تتسع آفاقها باتساع دائرة المؤمنين بها. وإنني إذ أبدأ بنفسي، أدعو غيري من كافة العرب والمسلمين، بل أدعو كل عالمنا الثالث لاستعادة الرمز القومي الممثل في الزيّ الوطني في حياة الناس العامة والخاصة، ولنضع حدا لهذه الازدواجية الدالة على الحيرة والاضطراب. وقد رأيت منذ عام مضى (وكان ذلك عام ١٩٨٣م) أن أحتفل بعيد ميلادي الخمسين بالرجعة الى الزي الوطني لا أحيد عنه في كل مجالات نشاطي العام والخاص، داخل السودان وخارجه، محتذيا في ذلك حذو الكثيرين من أبناء امتنا العربية والاسلامية، آملا أن تتسع الدائرة لتشمل جميع أفراد أمتنا صغارا وكبارا رجالا ونساء، فيساعدنا ذلك على توجهنا الكبير لاستعادة فعالية شخصيتنا القومية في كل أبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، وعلى الله قصد السبيل.

التحرك الدبلوماسي والنهج الإسلامي(*)

مقدمة

النهج الاسلامي في السودان جزء من الصحوة الإسلامية التي انتظمت العالم الإسلامي بأكمله، وهو لهذا السبب موصول بها، مما يتطلب معالجة قضاياه من منظور البعث الإسلامي في عالمنا المعاصر، وذلك يقتضينا نظرة فاحصة شاملة لأنفسنا ولنظرة الآخرين إلينا نحدد على أساسها طبيعة التحرك الدبلوماسي الذي تتطلبه هذه النظرة.

وفي تقديري ان هناك من المتغيرات على مستوى التطور الداخلي لبلادنا، وتطور الاحداث على مستوى العالم، ما يفرض علينا تغييرا شاملا، لا أقول في أولويات عملنا الخارجي التي حددتها مواثيقنا السياسية، ولكن في التركيز على بعض هذه الأولويات بما يستقيم وهذه المتغيرات الناجمة عن ظاهرة البعث الإسلامي التي نحن جزء منها. ومن ذلك مثلا زيادة الاهتمام بالدائرة الإسلامية، التي تجيء في الدرجة الثالثة أو الرابعة من دوائر نشاطنا الخارجي بعد الدائرة العربية والدائرة الإفريقية ودائرة عدم الانحياز، ومما يساعد على ذلك التقاء كثير من حلقات هذه الدوائر مع بعضها وتداخلها خاصة مع الدائرة الإسلامية،

(*) ورقة مقدمة لندوة الدبلوماسية السودانية التي عقدها معهد الدراسات السياسية والاستراتيجية بالخرطوم في نوفمبر ١٩٨٣ م.

التي تنتمي إليها الدول العربية وعدد كبير من الدول الأفريقية ودول عدم الانحياز، وذلك يقتضينا دورا متعاظما في نشاط منظمة المؤتمر الإسلامي، والسعي لتثويرها والارتقاء بفعاليتها لتصبح منظمة إسلامية حقا، لتسهم في تقدم المسلمين وإثراء حضارتهم والدفاع عن وجودهم وثقافتهم، وللسودان بحكم تكوينه وتاريخه دور الصدارة في كل ذلك.

ابعاد القضية

ولكي نتبين ملامح القضية التي نحن بصددها لا بد أن ندرك أن قضية العمل الإسلامي في السودان وفي غيره من بلاد العالم الاسلامي جزء لا يتجزأ من قضية التحرر الوطني، الذي اكتمل شطره الأول أو كاد، وهو التحرر السياسي والتخلص من السيطرة الاستعمارية المباشرة على أوضاعنا الداخلية، وبقي شطره الثاني والأهم، وهو تحرير إرادة المواطنين وعقولهم باسترداد فعالية الشخصية القومية المرتكزة على تراث الأمة وقيم حضارتها التي انطمست معالمها بفعل قرون التخلف وسيطرة المستعمرين، فاغتربت الأمة عن منابع حضارتها، وضمرت عوامل الحيوية والقوة في أعماقها، فسهل على المستعمر أن يصلها بمنابع حضارته، وأن يسعى إلى إحلال نموذجه الحضاري محل النموذج القومي. ومثلما قاوم الاستعمار حركات التحرر السياسي، وتصدى لها بالقوة والعنف حتى استكان بعد معارك النضال الضارية، التي انتهت بإخراج الجيوش وتقليص الأمبراطوريات، فإن معركة التحرر الحضاري أشد عنفا، والنضال في ساحاتها أشرس، لأن على نتيجته يتوقف مصير العالم من حيث توزيع مراكز القوى العالمية والمهيمنة على مصادر الثروات، التي يقع معظمها خارج بلاد العالم المتقدم الآن، والذي يدافع من أجل وجوده بالسعي لفرض نظامه الحضاري على بقية العالم، وهم ثلاثة أرباع البشرية من أصحاب الحضارات والثقافات التقليدية القديمة في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية.

وفي ذلك ما فيه من إشارة إلى أن معركة الحاضر والمستقبل هي معركة حضارية وثقافية واجتماعية في المقام الأول، ورغم أن المظهر العسكري جزء من المعركة ولا يمكن إغفاله، إلّا أن للعمل الدبلوماسي في هذه المعركة دور الصدارة بتوضيح المواقف وشرح القضايا والدفاع عن الأهداف وفضح مخططات الأعداء في مختلف المنابر والساحات. ولكي تقوم الأجهزة الدبلوماسية بواجبها في هذا المجال، فلا بد من فهم عميق لطبيعة التحولات المتوقعة في عالمنا الثالث في مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر، التي نعيش مخاضها الآن، والتسلح الفكري لمواجهة تحدياتها ومتغيراتها.

استراتيجية المعركة الحضارية

إن الصحوة الإسلامية التي اجتاحت عالمنا الإسلامي، وهو يستعدُّ لاستقبال قرنه الخامس عشر الهجري، ليست حركة منعزلة عن نضال كل عالمنا الثالث، الذي رزح طويلا تحت نير الاستعمار، وتعرض لكافة ألوان التشويه والتخريب في حياته الثقافية والاجتماعية والسياسية. فإن حضارات وثقافات العالم القديم، ومن بينها حضارة الإسلام، تعرضت في القرنين الماضيين لحرب شعواء من جانب أصحاب حضارة الغرب الطاغية، والغاية إماتتها، وإحلال حضارة الغرب محلها، بحيث تصبح كل شعوب العالم نسخة مكررة من الشعوب الغربية، لكي يسهل على هذه الشعوب المتقدمة مواصلة سيطرتها على بقية شعوب العالم، وما يتبع ذلك من استمرار في الاستمتاع بمركز التفوق والاستعلاء الذي ظلت تحتفظ به حتى الآن. ومن الواضح أن هذا الموقف لن يظل على ما هو عليه، بل سيتدهور إن تمكنت ثلاثة أرباع البشرية من السيطرة على مقدراتها، ونجحت في تدبير أمورها، بما تمليه عليها مصلحتها هي لا مصلحة الدول المتقدمة، التي تستميت لإبقاء غيرها

في حالة العاجز المتلقي، الذي ينتج المواد الخام الرخيصة، ويستهلك المواد المصنعة غالية الثمن.

ومعركة التحرر الثقافي والحضاري كما أسلفنا القول، جزء لا يتجزأ من هذه المعركة الضارية من أجل الانعتاق والتحرر، والانفلات من القبضة الحديدية التي تخطط لمئات الاعوام في المستقبل، في عالم تتسارع معدلات انفجار سكانه، وتتقلص مع الزمن موارده الطبيعية الكامنة والمختزنة.

ولا بد لنا في هذا المجال من أن نضع القضية في إطارها الصحيح الموضوعي، فليست قضية البعث الإسلامي قضية دينية بالمعنى الضيق، وكأنها معركة بين الدين الإسلامي وغيره من الديانات، إذ ليس بين الإسلام وغيره من الديانات عداء، وهو الدين الوحيد الذي يعترف بهذه الديانات، في حين أنها هي التي لا تعترف به، وتاريخ الإسلام صورة ناطقة برعايته لأهل الكتاب، وحمايته لأهل الذمة، ولم نسمع بحرب دينية في كل تاريخ الإسلام بين أهل الكتاب والمسلمين، إلّا حين هجمت أوروبا على ديار الإسلام في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي في الحروب الصليبية بغرض إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، بانتزاع الشرق الأدنى والشام ومصر وضمها من جديد إلى السيطرة الأوروبية، مثلما كان عليه الحال في عهد الروم، الذين انتزع الإسلام من سيطرتهم هذه المناطق العربية في المقام الأول.

ولأن الغربيين لم يعرفوا الإسلام إلّا في الحرب، في الماضي حين الحروب الصليبية، وفي الحاضر حين الغزو الاستعماري لبلاد المسلمين، وفي كلتا الحالتين كان الإسلام هو السلاح الذي حارب به المسلمون الصليبيين في القرن الحادي عشر، وحاربوا به أيضا المستعمرين في القرن التاسع عشر، فإن الإسلام ارتبط في أذهان هؤلاء الغربيين بكل مظاهر العداء والثورة الدموية، وظلوا على مدى الزمن يتوجسون منه

خيفة، ويسعون ما وسعهم الجهد إلى تعطيل فعاليته في حياة المسلمين حين تمكنوا من السيطرة عليهم، فمنع الفرنسيون تدريس باب الجهاد من كتب الفقه في أفريقيا الفرنسية وشمال أفريقيا، وساعد الإنجليز الدعوات الإسلامية المشبوهة على الانتشار في مستعمراتهم في شرق وغرب أفريقيا، كالدعوة الأحمدية التي تعطل الجهاد، وتجافي الإنجليز عن قصد وتخطيط إرساء التعليم الحديث في مصر والسودان وغيرهما من بلاد المسلمين التي وقعت تحت سيطرتهم على النظام الإسلامي الموروث في هذه المجتمعات، خوفا من أن يثير القرآن الحماس وروح الجهاد ضد المستعمرين في نفوس رعاياهم من المسلمين كما قال اللورد كرومر وهو يخطط لأسس التعليم الحديث في مصر ثم في السودان.

ومن الواضح أن هذا الخوف من الإسلام كقوة ثورية تدفع بالمسلمين لمقاومة المعتدين، وتحضهم على التصدي للمستعمرين، ومن هم على شاكلتهم، هو خوف ناجم عن نوايا هؤلاء الغربيين الذين لم يعرفوا في تاريخهم التسامح، وخرجوا إلى العالم في ثورتهم العلمية والتكنولوجية الأخيرة منذ القرن الثامن عشر على عجلات المدافع وفوهات البنادق، ويريدون أن يبقوا بالقوة في مواقع الامتياز التي احتلوها بالقوة، وهم بالتالي يسعون إلى تجريد كل شعوب العالم الأخرى من كل مصدر من مصادر القوة المادية والمعنوية، لتظل هذه الشعوب خاضعة لهم، مستكينة لمطامعهم، ومن هنا تجيء حربهم على الإسلام وتصديهم له، مثلما برز في كمية المقالات والبرامج الإعلامية والكتب التي ظهرت في الغرب على إثر الثورة الايرانية. ومن المفارقات العجيبة في هذا الصدد، أنهم بقدر ما يخشون الاسلام كقوة مصادمة لمطامعهم، فانهم يظهرون البهجة إذ يرون انتشار الإسلام وصموده أمام القمع الشيوعي في الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي، وهم يتكهنون بأن

في الاتحاد السوفيتي قنبلة زمنية رهينة بالانفجار في بداية القرن القادم، حين يصبح عدد المسلمين الروس أكثر من أعداد المجموعات الروسية الأخرى مجتمعة، وليس ببعيد عن الأذهان سعي المعسكر الغربي للاستفادة من الحزام الإسلامي الواقي، وتقويته للوقوف أمام الزحف الاحمر، والحيلولة بينه وبين الامتداد للمياه الدافئة في المحيط الهندي والبحرين الأحمر والأبيض.

فمعركتنا من أجل استرجاع هويتنا الإسلامية هي معركة كل شعوب العالم الثالث من أجل استرجاع الهوية المفقودة، ومن هنا يكتسب نضالنا من أجل إثبات الذات بعده الإقليمي وبعده العالمي، والسودان بحكم وضوح رؤيته يمكن أن يلعب دورا بارزا في بلورة هذا الاتجاه، بحيث يصبح نموذج السودان في التحرر الثقافي والحضاري والاجتماعي مثلا يحتذى، وقدوة لكل الشعوب المناضلة من أجل استرداد هويتها القومية والحضارية. ومن الواضح أن ذلك يتم تحت أقسى الظروف، إذ أن علينا في البداية أن نقتنع نحن بضرورة استرجاع فعالية الشخصية القومية كمقدمة لازمة لنفي الاستلاب الثقافي، وتغيير الواقع الاستعماري الكامن في عمق حياتنا العامة والخاصة، وما يستتبع ذلك من مواجهات ومشاكل إقتصادية واجتماعية على المستوى الداخلي والخارجي، وما يتطلبه ذلك من إيجاد البديل النافع الصالح الذي يحل محل المجتلب من النظم والمؤسسات والافكار، وتحمل الحرب الشعواء التي تشنها مراكز القوى الاستعمارية المبثوثة بكفاءة واقتدار على مستوى العالم، ومن بينها مواطنون تشبعوا بثقافة المستعمرين، وهم أشرس في التصدي لكل بديل من المستعمرين أنفسهم، كما برهنت التجارب.

* دورنا العالمي

ومن مصلحة البشرية أن تتم عملية التحرر الحضاري هذه بأقل قدر من الخسائر، ولن يتحقق ذلك إلّا إذا كانت المعركة سلمية تقوم

على التفاهم والإقناع والاقتناع، فتبرز إلى سطح الحياة البشرية تجارب إنسانية جديدة لم تتح لها الفرصة من قبل للتأثير على حياة البشرية تأثيرا صالحا، لغلبة النموذج الغربي على الساحة العالمية. وهذا هو النظام العالمي الجديد الذي تسعى شعوب العالم الثالث لإحداثه، بحيث تتفاعل الحضارات وتتلاقح ويثري بعضها بعضا في عالم تتقارب أهدافه وتتقلص أبعاده، لمواجهة أزمة الإنسان في مجتمع الاستهلاك القائم على الاقتصاد المتطور والتكنولوجيا العالية. وإن لنا كتجسيد لنموذج حضاري متميز دورا لا يضارعه دور أي مجموعة بشرية أخرى، لأن نموذجنا الحضاري جاء أصلا لمعالجة أزمة الإنسانية في هذا الطور المتقدم من سعي الانسان على الأرض، ومن هنا يكتسب نضالنا من أجل إثبات الذات بعده الإنساني والعالمي.

وعلينا أن ندرك أننا باسترجاعنا لأصالة شخصيتنا القومية المرتكزة على قيم الإسلام، لا نحل مشكلتنا في السودان أو في أي قطر إسلامي آخر فحسب، بل نقدم للإنسانية كلها نموذجا في بناء الفرد وفي تكوين الجماعة هو وحده العلاج الناجع لأدواء الإنسانية في هذه المرحلة من تطورها. فإن الإسلام الذي أكمل الله به الدين، وأتم به النعمة للإنسانية كافة، جاء تعبيرا عن مرحلة التطور الحضري من حياة الإنسانية، حيث يكون عقل الانسان وعلمه هو سبيله إلى الارتقاء وتطوير الحياة، وكلما أوغل الإنسان في التقدم العلمي والتكنولوجي، استفحلت قضاياه في حياة مجتمع المدينة، الذي يمزق إنسانية الإنسان، ويضاعف من حدة الأزمات النفسية والاجتماعية، كما هو مشاهد في كل المجتمعات الإنسانية المتقدمة في عالمنا المعاصر. وهذا هو الامتحان الذي ابتلى به الله الإنسان منذ أن خلقه وأسكنه الأرض ليستعمرها ويطور الحياة فيها بجهده وعقله، ولكن عليه أن يتسامى بروحه، ويتعالى بجهده الذاتي، فوق تناقضات مجتمع الاستهلاك، الذي يغذي الحيوان فيه على حساب

الإنسان، وصدق الله سبحانه وتعالى إذ يقول: ﴿**إنمّا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا**﴾. ولا يمكن للإنسان أن يتجاوز تناقضات هذا المجتمع الاستهلاكي المتطور إلا بتجاوز الانفصام الكامن في عمق أعماقه، بين عقله وعاطفته، وبين شهواته وغرائزه وضميره، وبين إيمانه وشكه، وباختصار بين قواه الحيوانية وقواه الإنسانية، وذلك يتطلب جهدا روحيا وعقليا يتدرب به الإنسان، ويطور شخصيته، ليحدث التوازن بين المتناقضات في نفسه، فيتم الانسجام مع النفس ومع المجتمع ومع الطبيعة وخالق الطبيعة.

ومن الواضح أن منهج الحضارة السائدة التي تباعد بين روح الانسان وحياته الاجتماعيًة فتفصل دينه عن دنياه، وتركز على الفرد في غربها، في حين يركز شرقها على المجتمع، وتضع حدودا فاصلة بين القيم والاخلاق من ناحية، والقانون والفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي من ناحية أخرى، بحيث تصبح الازدواجية والانفصام السمة العامة للحياة، هذا المنهج الانفصامي لا يساعد الإنسان على تجاوز تحديات مرحلة التطور الإنساني في أطواره المتقدمة هذه، بل يضاعف من أزمته، ويجعله بمرور الزمن عبدا لهذا التطور، لأن التطور المادي أسرع من تطور الإنسان الروحي، وفي غيبة الاهتمام بقوى الإنسان الروحية والمعنوية، نكون قد حكمنا على الإنسان بالموت البطيء تحت وقع التقدم المادي الهائل، الذي يضغط على إنسانيتنا كلما تقدم بنا الزمن. والنتيجة التي تنتظر الإنسانية مع استشراء هذا النموذج الانفصامي للتطور البشري هو دمار الإنسان، إما بالانفجار السكاني، أو بالانفجار الذريّ.

فإن خيرات الأرض لا تكفي أطماع البشر التي يلهبها التكالب على طيبات الحياة التي تفيئها حضارة الاستهلاك، وتدفع الإنسان إليها دفعا، ولا بد في نهاية المطاف من أن يأكل الناس بعضهم بعضا بفعل الأنانية واستشراء الطمع، كما حدث في كل المجتمعات الحضرية القديمة

التي تسبب الترف والانانية في دمارها وزوالها. وهذه المجتمعات الحضرية القديمة البائدة مجرد مؤشرات لعالم الغد الذي يفوقها في الثروة والتعقيد بدرجات لم تعهدها الإنسانية في كل ماضيها، وبالتالي فإن أمراضها لم تشهد لها الإنسانية مثيلا من قبل، ولكن النتيجة في الماضي والحاضر والمستقبل واحدة، وهي اندحار الإنسان أمام التطور المادي، بفعل هذا الانفصام القديم في نفسه وفي مجتمعه وفي الطبيعة من حوله، والذي امتحنه الله به، وحمّله مسئولية تجاوزه بجهده وعمله وفكره، وضاعف من هذا الامتحان بأن جعل تطوير الحياة المادية على الأرض أدعى إلى اتساع الهوة بين روح الإنسان وحسه، إذ كلما زاد الترف التهبت الشهوات، وضعفت إنسانية الإنسان مما يحتاج معه الإنسان إلى كثير من الجهد للسيطرة على إنسانيته في مثل هذا المجتمع الحضري المتطور.

ولأن ازمة الإنسان تبلغ غايتها في مثل هذا المجتمع، ولأنه يحتاج إلى كل جهد روحي وعقلي ليرتفع بإنسانيته أماما تحدي التقدم المادي، فإن كل رسل الله بعثوا الى الحواضر والقرى أي المدن والأمصار، ولم يبعث رسول لبادية، وكان الإسلام قمة هذا الجهد الروحي، الذي جاء ليضع حدا للانفصام في شخصية الإنسان وفي حياة المجتمع، ليتمكن الإنسان في مرحلة التطور المادي الشامل من مواجهة تحديات وجوده بشخصية متكاملة، يمتزج بها الروحي بالحسي امتزاجا عضويا، ويدخل فيها الدين في الحياة العامة والخاصة، بحيث يصبحان في نهاية المطاف بمثابة وجهي العملة الواحدة، فتصبح قيم الدين هي معايير السلوك، ويصبح السلوك هو التطبيق العملي لقيم الدين التي هي قيم الإنسانية في أرقى صورها. وبهذا التفاعل بين الدين وبين حياة الناس العامة والخاصة يكتسب الفرد البشري الروح الجماعية، بحكم ما ترسخه في ضميره العبادة من حب للخير وسعي لبلوغه، فيصبح ضميره ضميرا اجتماعيا بالضرورة، وتنتقل بالمران والتدريب وممارسة

العبادة قيم الجماعة إلى داخل الفرد، فيصبح مجتمعا في فرد، لأن غاية العبادة تدريب الفرد على حياة الجماعة، وهكذا تتقلص بالتدريج ثنائيات الفرد والجماعة، والإيمان والسلوك، والأخلاق والقانون، والدين والدنيا، والدين والدولة، ليصبح الإنسان المسلم في نهاية المطاف متى حسن إسلامه (الفرد ــ المجتمع) أو (المواطن ــ الدولة).

وهذه الصياغة الإنسانية المحكمة التي يمتزج فيها الديني بالدنيوي، والفردي بالجماعي، في سماحة ولطف، هي مناط خاتمية الإسلام، وهي الحل الذي لا حل سواه لمعالجة أزمات الإنسانية في أسمى مراحل تطورها في مقبل الأيام، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. فهذا النموذج الإنساني الجديد، الذي يحمل في ضميره قيم الجماعة، هو وحده القادر على مجابهة تحديات مجتمع الاستهلاك المتطور بشخصية متكاملة، تخضع التطور لمصلحة الإنسان، وتحول دون انهياره أمام ضغوط الحياة المادية وشهواتها التي لا تنتهي.

ومن الواضح أن أزمة الإنسانية في هذا الطور لا سبيل لمواجهتها إلّا بأحد طريقين، أولهما تكثيف قوى الأمن للحيلولة بين أطماع الناس ومفاسدهم وبين تدمير حياة الاجتماع، بحيث يكاد يصبح في نهاية المطاف مع كل فرد رقيب أو حارس، ليمنع شرور الناس من تدمير حياة الناس، وذلك ما لا تقوى عليه دولة، أو يستطيعه مجتمع. وثانيهما أن نحوّل المجتمع بكل قيمه وروادعه إلى ضمير الفرد، ليصبح هذا الفرد مجتمعا في فرد ودولة داخل الدولة، فيبقى الفرد وإن ذهب المجتمع، وانهارت الدولة، لأنه يحمل في ضميره كل المجتمع. وهذا هو الحل الذي جاء به الإسلام لعلاج أزمة الإنسانية في آخر مراحل تطورها، وبه كان خاتم الديانات. أما حضارة الغرب المنفصمة، فهي نظام مرجوح، لا يمثل حقيقة الإنسان في هذه المرحلة المتطورة من تقدم البشر، بل يمثل مرحلة الفترة التي جاء الإسلام لعلاج مشاكلها. وهذه المجتمعات المتقدمة أحوج منا إلى هذا النموذج

الإنساني المتكامل المتوازن، لأنه جاء أصلا لمعالجة مشاكلها، وواجبنا أن نعيش هذا النموذج في أنفسنا، ثم نقدمه للإنسانية كلها، لأنه من أجلها جاء، ولمعالجة قضاياها أنزل.

ومن المسلم به أن المسلمين يجب أن يعيشوا نموذجهم أولا، ثم يقدموه لغيرهم، وهذا يتطلب جهدا كبيرا في مجتمعات المسلمين، وللسودان دور في هذا الشأن، خاصة في المنظمات الإسلامية والإقليمية والدولية، بحيث تتوجه هذه المنظمات التوجه السليم في الدعوة والتمكين لهذا الاتجاه الحضاري في بناء إنسانية الإنسان، ويتوجب على المسملين في ذات الوقت الدعوة بالحسنى لنظامهم الحضاري على مستوى العالم أجمع، فيسهمون بذلك في إشاعة روح الحوار بين الحضارات على مدى أوسع وأكثر فاعلية، وهو جهد يمكن للسودان أن يسهم فيه بنصيب كبير ثقافيا ودبلوماسيا.

* **ختام**

وكل ذلك يفرض على الدبلوماسية السودانية توجها جديدا إن في الساحة الإسلامية، أو في الساحة الدولية، وتزداد أهمية هذا التوجه بازدياد دور السودان في بلورة البعث الإسلامي على مستوى الوطن، وعلى المستوى الخارجي. وللسودان أهميته الخاصة في هذا المجال، بحكم ما فيه من مجموعات غير مسلمة، لها حق المواطنة في مجتمع أغلبيته الكبيرة من المسلمين، وفي ذلك ما فيه من امتحان للنظام الاسلامي كنهج إنساني عام يستظل به المسلم وغير المسلم دون إجحاف أو ظلم، وفي تجربة السودان الردّ الشافي والعملي على كثير مما يثار في الخارج خاصة في الغرب من دعاوى لا أساس لها من الصحة، ولا يسمح بمثلها نهج الإسلام، الذي يعترف بحقوق أهل الكتاب في كل ما تسمح به كتبهم المقدسة، ومن ثم يكون للدبلوماسية السودانية دور متعاظم في هذا الاتجاه.

واقع الإسلام بين سؤال وجواب ـ ١ ـ (*)

١. ما الفرق بين معنى الحضارة ومعنى الثقافة؟

يختلف مدلولا الحضارة والثقافة باختلاف مناهج الباحثين واختلاف الثقافات، وإذا تجاوزنا كل ذلك وتوخينا التبسيط، فإن الحضارة في عرف العرب حالة التحضر والاستقرار وسكنى المدن، في مقابلة البداوة، وهي حالة الترحل وسكنى الصحراء، وذلك لا يخرج عن المعنى العام للحضارة، من حيث أنها جهد الإنسان لتطويع البيئة لخدمة غايات حياته المادية والمعنوية، ويدخل فيها كل منجزات الإنسان الفكرية والروحية والأخلاقية والمادية. وهي بهذا المعنى أعم وأشمل من الثقافة، التي يرجع أصلها العربي إلى التقويم، فهي الى السلوك أقرب، وهي بالشخصية ألصق، ويمكن وصفها بأنها ما يدخل في حياة الناس وعقولهم من تأثير الحضارة، فهي أخص لأنها ثمرة الحضارة. وإذا تحدثنا عن الحضارة الغربية المسيحية كمدلول عام، فإننا نجد فيها عددا كبيرا من الثقافات كالإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأمريكية وهلم جرا، ولكل من هذه الثقافات ذاتيتها وخصوصيتها، رغم أنها جميعا تنتمي لحضارة واحدة. ويصدق القول نفسه عن الحضارة العربية الاسلامية في مدلولها

(*) اسئلة واجوبة نشرتها احدى الصحف السودانية.

العام، وثقافات الأمم المنضوية تحت لوائها، غير أن طبيعة الحضارة العربية الإسلامية، وامتزاج الدين فيها بالدنيا امتزاجا عضويا يصوغ شخصيات الأمم والشعوب صياغة فاعلة تقارب بين الثقافات، وتصل بينها بصلات التوحد، بحيث يصعب التمييز بين ثقافات الأمم الإسلامية من حيث المحتوى العام.

٢. هناك نظرية قديمة تتصور قيام الحضارات القديمة بمعزل عن بعضها البعض... إذا قلنا إن الحضارة عالمية فإن تباين الثقافات يناقض عالمية الحضارة... كيف تبدو لك هذه المسألة؟.

الحضارة القديمة نشأت في نقاط بعينها توفرت فيها أسباب البقاء والاستقرار في مصب بعض الأنهار، وما يزال الخلاف قائما حول بدايات هذه النشأة، ولكن شاهد الحال يوحي بأن الإنسانية منذ القدم كانت شديدة التأثر ببعضها البعض، وقد وضح الآن مبلغ تأثر الحضارة اليونانية بالحضارة الفرعونية والفينقية وما إليها، ولكن الفرق الجوهري بين ماضي الإنسانية وحاضرها أن ضعف التواصل بين الأمم، وبعد المسافات بينها، جعل من الممكن قيام حضارات متعددة في جهات مختلفة من العالم، وكان ذلك يتيح الفرصة لقيام حضارة إذا ماتت أخرى، ويفتح المجال لكل حضارة أن تزدهر وتنمو دون كبير تدخل من خارجها إلّا في حالات الحروب. ولكن تقدم البشرية، وازدياد وتيرة التواصل بينها، كان وما يزال يعد المسرح العالمي لقيام حضارات عالمية شمولية التوجه، ولعل أهم سابقة في هذا الاتجاه هي الحضارة الإغريقية الرومانية التي أفرزت الأمبراطورية الرومانية، وجاء بعدها الحضارة العربية الإسلامية. وما نعيشه الآن من غلبة الحضارة الغربية المسيحية يجعل من عالمية الحضارة مدخلا للتساؤل حول عالمية الثقافة. فإن الحضارة الغربية المسيحية حضارة حية تسندها القوة الاقتصادية والعسكرية والثقافية لأمم الغرب، وغاية القوم السيطرة على بقية العالم، ولا تكتمل هذه السيطرة

إلّا بتحويل بقية العالم فكريا وثقافيا، ومن هنا يجيء الحديث الكثير عن عالمية الحضارة وعالمية الثقافة في ذات الوقت، وهي قضية سياسية في المقام الأول قبل أن تكون قضية فكرية أو ثقافية، لأن هناك بجانب الحضارة الغربية المسيحية حضارات أخرى في العالم لها ثقافاتها المتميزة.... والصراع بينها جميعا هو سمة حروب المستقبل، فالحروب المقبلة حروب حضارية ثقافية. ويجب أن لا ننسى هنا أن الغرب ليس هو صانع هذه الحضارة وحده، بل تشترك معه فيها كل الإنسانية، ولكن الغرب يسعى إلى فرض ثقافاته بدعوى عالمية الحضارة.

٣. د. عون ما هو سبب الركود الفكري العالمي وهل الوطن العربي مستثنى منه؟

الانتاج الفكري تعبير عن الوضع الاجتماعي، والوضع الاجتماعي في العالم كله ومنه العالم العربي في حالة ثورة عارمة من جراء التقدم العلمي والتقني الذي وضع العالم على عتبات عصر جديد هو عصر الفضاء. ويتبع ذلك تغيير كيفي في حياة الأمم والشعوب، بدأت آثاره منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث توالت الطفرات في مجال الإنجاز العلمي، فدخلنا مرحلة الثورة الذرية ثم الثورة الالكترونية، ونحن الآن على أعتاب ثورة الهندسة الحيوية، وكل هذه الطفرات في مدى سنوات قليلة لا تتيح الفرصة للتأقلم معها واستيعابها وتأمل متغيراتها وآثارها على حياة الناس الاجتماعية والفكرية. فالعالم كله يلهث وراء هذا التقدم العلمي والتقني الذي لا يقف ولا ينتظر عقول الناس وقلوبهم. والتطور الاجتماعي دائما أبطأ من التقدم المادي، ولذلك كان الناس في الماضي يتلاءمون مع التطور التقني لأنه لا يتغير بسرعة، بل يعيش معهم لمئات بل لالآف السنين، ولكنه يتسارع بتسارع تقدم البشرية، فالثورة الزراعية استمرت لالآف السنين، والتجارية لمئات السنين، والصناعية لبضع عشرات، أما الآن فإن الثورات التقنية لا تتعدى بضع السنوات، مما

يصيب الإنسان بالدوار والعجز، لأنه لا يستطيع اجتماعيا ووجدانيا ملاحقة كل هذا التطور السريع في حياته المادية. وفي غيبة هذا العجز الفكري والاجتماعي على نطاق العالم يجد أصحاب الأهواء والأغراض بغيتهم، فتنتشر الصرعات الفكرية، وتجد الدعوات المشبوهة مجالا واسعا للانتشار، لمخاطبتها غرائز الناس وشهواتهم وحبهم للمتع والملذات، مثل الذي حدث في الأعوام الأخيرة في أمريكا وأوروبا من أمر الثورة الجنسية، التي يدفعون ثمنها الآن أمراضا في الأجسام والعقول وحياة الأسرة وتماسك المجتمع. وعلى المستوى السياسي هذا الخروج الفاضح على الأعراف، وبسط اليد بالقوة على مقدرات الآخرين، كالذي تفعله إسرائيل بفلسطين ولبنان، والذي تفعله روسيا بأفغانستان، والذي تفعله جنوب أفريقيا بالأفارقة العزل، وكله نذير شر بمستقبل الإنسانية... وتحت ظل هذه الأوضاع يعجز الفكر ريثما يتم التلاؤم بين داخل الإنسان وخارجه فتتفجر الاستجابة فكرا وعملا.

٤. في مسألة الأصالة والمعاصرة... هل تأثر فكرنا العربي سلبا بالخلفية الدينية؟

من القضايا الهامة التي يجب أن نلتفت إليها في هذا المجال أن جوهر الشخصية في الحضارة العربية الإسلامية ديني مثلما هو دنيوي، فتكامل الدين والدنيا في هذه الحضارة ينعكس على تكامل الشخصية، التي هي دينية ودنيوية في ذات الوقت. وإذا انفصل الجانبان في الحضارة أو في الشخصية حدث الارتداد إلى حالة الفترة التي جاء الاسلام أصلا لمعالجة أزمتها المتمثلة في ازدواجية الدين والدنيا وانفصالهما على مستوى المجتمع، وفي ثنائية الجسد والروح وتناقضهما على مستوى الفرد. وهذا التكامل لا يتم إلّا بالوعي والجهد الفكري والروحي، فإذا تراخى الوعي وفتر الجهد، رجع الناس إلى حالة الازدواجية والانفصام، وهو ما تعبر عنه الحضارة الغربية المسيحية الراهنة، لأنها التجسيد الفاعل

للفترة التي سبقت الإسلام، بعدا بالدين عن الدنيا، وانفصاما بين جسد الإنسان وروحه. فعزل الدين عن الدنيا مثل عزل الدنيا عن الدين، لا ينجم عنه تكامل حضارة الإسلام، ولا تفاعل الدين بالدنيا. فالقضية ليست تأثر الفكر العربي سلبا بالخلفية الدينية، لأن الخلفية الدينية في الإسلام لا تكون خلفية دينية إلّا بتفاعلها مع دنيا الناس، لأن الإسلام أحدث ثورة في معنى الدين، وألغى ثنائية الدين والدنيا، وأقام مكانها وحدة عضوية دخل فيها الدين في حياة الدنيا، ليصبح الدين هو الوجه الآخر للدنيا... وهذا التصور لا يورث، ولا يأخذه الخلف عن السلف بمجرد التلقي، وإنما لا بد له أن يعاش في حياة الفرد والجماعة علما وثقافة وسلوكا في كل لحظة من لحظات الحياة، وإلّا تمزق الكيان، وارتد الناس إلى حالة الازدواجية، بين دين منفصل عن دنيا، ودنيا بعيدة عن دين.

٥. هل التوجه الايديولوجي الديني الحالي يكفي وحده لإعادة الوضع العربي إلى وضع الريادة؟

التوجه ليس توجها دينيا بالمعنى الضيق لمعنى الدين، فإن الإسلام أحدث ثورة في معنى الدين، بحيث أصبح الدين هو نزوع الانسان لاستعادة توازن شخصيته، بإزالة التناقض بين متطلبات جسده المادية، وتطلعات روحه المعنوية، والدين في جوهره هو تفاعل حياة الناس المادية بقيم حياتهم الروحية، ومتى انفصلت شعائر الدين عن حياة الدنيا، فقدت معناها وأصبحت مجرد حركات آلية لا تثمر، لأن لشعائر الدين أهدافا اجتماعية بتحقيقها يتحقق التطور الروحي للبشر. فإن غاية الصلاة مثلا النهي عن الفحشاء والمنكر، وكلما أخلص الإنسان في أداء هذه الفريضة بتدريب نفسه وترويضها على مواجهة الشر ازداد قربا من ربه، وازدادت صلته السوية بمجتمعه، وهكذا في كل شئون دينه ودنياه. والفصل بين المحتوى الديني والمحتوى الاجتماعي تحطيم

لتكامل النموذج الإسلامي، ومن ثم فإن طرح التوجه الإسلامي بحسبانه أمرا دينيا بالمعنى الضيق الذي جاء الاسلام أصلا للحلول محله ظلم للإسلام. والعالم الإسلامي مدعو لطرح نموذجه الخاتم في تكامله، لأنه سبيل الخلاص للإنسانية التي تعاني الآن من الفصل الجائر بين الدين والدنيا الذي تمثله حضارة الغرب، التي جاء الاسلام لمعالجة مشاكلها، لأنها امتداد للازدواجية القديمة التي سبقت الإسلام.

٦. النظام الاسلامي كخيار لدولة سليم، لكن البعض يتخوف من الاختلاف في التطبيق؟

النظام الاسلامي ليس مجرد خيار لدولة، لأنه حياة لأمة، فكل مسلم هو التجسيد الفاعل لإسلامه، وكل قيم سلوكه ومواضعات حياته الفكرية والثقافية هي تعبير عن إسلامه، وما دام الأمر بهذا الشمول فكيف يعبر عن حياته إلّا بوحي من هذا التكوين؟ ولا تكمن القضية في الاختلاف في أساليب التطبيق، فهذه لا بد أن تختلف باختلاف الشعوب واختلاف الأزمان، لتغير الأحكام بتغير الأحوال، والمهم هو صدق التوجه، والارتكاز في بناء الحياة السياسية على التوجه الحضاري للأمة. والقضية في رأيي إنتقال الاسلام من مستوى الفرد إلى مستوى الدولة، والانطلاق من ذلك إلى خلق المجتمع المسلم القوي، الذي يرتكز في حياته العامة والخاصة على نموذجه الحضاري، ولن يضل الناس كثيرا في الوصول إلى الصيغة العصرية المثلى التي تضمن لهم التقدم، وما يحدث في عالمنا الاسلامي من أخطاء هنا وهناك يمكن إصلاحها مع صدق التوجه، ويجب أن لا تحول بيننا وبين الانتقال بنموذجنا الحضاري من مرحلة الفردية التي هو عليها الآن في معظم عالمنا الاسلامي إلى مرحلة الجماعية كنظام للدولة مثلما هو نظام للمجتمع.

٧. يسري بين العلماء أن التخلف الاقتصادي سببه الزهد الذي دعا اليه الإسلام.

الإسلام توازن بين الحاجات، ووسطية بين الأطراف، وسبيله في مجال الاقتصاد والكسب قوله تعالى ﴿ **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا** ﴾ (القصص ٧٧) مهتدين بالأثر الشريف: « إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ». فكيف يكون الإسلام الذي حارب الرهبانية واعتزال حياة الناس سببا للتخلف؟ إن الفهم القاصر للإسلام هو سبب التخلف.

٨. الاستلاب الثقافي لأمتنا متى بدأ وهل نحن في غفلة عنه، وما أثره؟.. كيف علاجه؟

الاستلاب الثقافي بدأ منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي حين بدأ الغرب يبسط سلطانه السياسي والعسكري على أمتنا، ومنذ ذلك الحين أصبحت عملية التأثر الثقافي والحضاري عملية سياسية ظل الغرب ودعاته يسعون بمقتضاها لتحويل المسلمين عن منابعهم الحضارية للنهل من حضارة الغرب، لا كرافد يثري الحضارة القومية، بل كبديل عنها، مما هو واضح في المؤسسات والبرامج التربوية والثقافية والقانونية والاجتماعية في معظم بلاد المسلمين التي خطط لها ووضعها المستعمرون ومن تربوا على أيديهم، وما نحن إلّا منفذون في معظم أوطاننا. وأثر ذلك واضح في هذه الازدواجية التي نعاني منها في حياتنا الخاصة والعامة، بعدا عن ذواتنا وقيم حضارتنا، وارتكازا على مواضعات حضارة أخرى هي في كثير من جوانبها مصادمة لمواضعات حضارتنا، أو هي على أحسن الفروض التي تعبر عن ذواتنا، وفي ذلك ما فيه من ضياع وخسران، وعلاجه عودة واعية للذات نستعيد بها فعالية شخصيتنا القومية المرتكزة على حضارة الإسلام دون انبتار عن عطاء العالم من حولنا، وهذا في تقديري ما يشغل البال الآن في طول عالمنا

الاسلامي وعرضه، مما يعبرون عنه بالصحوة أو اليقظة أو البعث الاسلامي. وسبيلنا السير فيه دون تشنج أو تطرف، مخضعين حياتنا للنقد الواعي، ومستلهمين قدرة العقل التي أودعها الله فينا لنصل إلى ما يرضينا ويرضي الله.

٩. المسجد بعد التطور الفكري؟

سيظل المسجد كما كان دائما البوتقة التي تنصهر فيها شخصية الفرد المسلم، ويمتزج فيها عطاء الدين بعطاء الدنيا لخلق الحياة النموذجية التي تليق بالمسلم أن يحياها داخل المسجد وخارج جدران المسجد. المسجد أداة الإسلام لصياغة حياة الجماعة في توادها وتراحمها وتوحدها ووقوفها صفا واحدا كالبنيان لا فرق بين الناس إلا بالتقوى. ومهمتنا استعادة دور المسجد في حياتنا بوصله بنشاط المجتمع وحركته الفاعلة، لا ليكون بديلا عن مؤسساتنا التربوية والثقافية والاجتماعية، ولكن لنتمكن عن طريق تطوير المسجد من جذب الشباب والرجال والاطفال الى رحبته، ليتشبعوا بروحه، ويتمكنوا بذلك من نقل روح المسجد وحياته الى حياتهم في كل مواقعها ومناشطها.

١٠. الاجتهاد ألا ترى ثمة داع له، ولماذا نتبرم منه؟

الاجتهاد روح الاسلام ومصدر حيويته وبقائه إذا أردنا أن نعيش إسلامنا. أما إذا أردنا الاعتماد على منجزات غيرنا فلا حاجة بنا إليه. والاجتهاد يتطلب العلم والعمل به، ونحن جاهلون في معظمنا بهذا الذي نريد أن نجتهد فيه. فلنتعلم أولا فكر أمتنا، ونطلع على جهدها الحضاري، مستفيدين من معارف العصر، وسنجد أن قضية الاجتهاد قد حلت من خلال معايشتنا للقضايا وملاصقتها لواقع التطبيق.

١١. المجد العربي الموعود ما هو ومتى يعود وكيف؟

المجد العربي أن نكون أنفسنا، لأننا جميعنا التجسيد الفاعل لحضارتنا، وقد صرفتنا قرون التخلف وسيطرة المستعمرين عن حقيقة أنفسنا، وسعت إلى وصلنا بجذور غير جذورنا. ونحن الآن نتخطى مرحلة التحرر السياسي إلى مرحلة التحرر الحضاري لنكون أنفسنا ونستعيد فعالية شخصيتنا القومية، ومتى أكملنا هذه المرحلة بالارتكاز على مقومات حضارتنا في كل أبعادها القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية استعدنا مع تحرر نفوسنا مجدنا الفقيد الذي هو كامن في عمق أعماقنا، فمجدنا مجد حضاري لا يفنى ولا يزول بزوال الأجيال، بل هو باق بقاء الإنسان، ولا يقوى على حمله إلا الأقوياء من البشر. ولن نتمكن من حمله دون جهد وعلم وجهاد للنفس وللاعداء الذين يحولون بينه وبين العالمين. وهو في ذلك ليس مجدا للعرب والمسلمين وحدهم، بل هو سبيل خلاص الإنسانية كلها، لأنه جاء لمعالجة قضايا الإنسان في آخر مراحل تطوره، ولا علاج سواه لأدواء الانسانية على المستوى الفردي والجماعي في هذا الطور الأخير من تطور البشر. وذلك مضمون قوله تعالى ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾. ونضال المسلمين من أجل استعادة فعالية الإسلام في حياتهم هو السبيل لتحرير نفوسهم وتحرير الإنسانية من حولهم.

واقع الاسلام بين سؤال وجواب ـ ٢ ـ *

(١): بماذا يودع المسلم هذا القرن: بالتفاؤل ام بالتشاؤم؟

ـ يودع المسلمون هذا القرن بكثير من التفاؤل الممزوج بالرضى عما تحقق لهم في قرنهم الماضي. فإن أمة الإسلام بما تهيأ لها من إمكانات مادية وبشرية ومعنوية تنظر للمستقبل نظرة الواثق بما يمكن أن تقدمه للبشرية من خير، لأنها موعودة بأمر الله لريادة الإنسانية والشهادة عليها في قوله تعالى ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** ﴾ (البقرة ١٤٣). وذلك وعد لا بد من إنجازه في مقبل الأيام، ومن ثم فإن المسلم لا بد أن ينظر إلى المستقبل نظرة التفاؤل المقرون بالسعي لتحقيق وعد الله في وجوده وفي حياة الإنسانية كافة.

(٢): ما هي المكاسب التي خرجت بها المجتمعات المسلمة من القرن الماضي؟

ـ لقد شهد مطلع القرن الماضي سقوط معظم العالم الإسلامي في قبضة النفوذ الأجنبي الاستعماري، وما استتبع ذلك من تخطيط

(*) هذه إجابات على أسئلة وجهتها مجلة « المسلمون » إلى المؤلف وقد كان حينها رئيسا للمجلس الأعلى للشئون الدينية والأوقاف بالسودان قبل بداية القرن الهجري الجديد.

شامل لصد المسلمين عن إسلامهم، وإحلال مناهج الغرب في الاقتصاد والثقافة والتربية وما يتصل بها من سلوك اجتماعي محل مناهج الإسلام، وقد بذل المستعمرون في شرقهم والغرب جهودا مضنية في تغريب المسلمين فكرا وسلوكا وزيّا، ولكن نهاية القرن شهدت تقلص النفوذ الاستعماري، وانحسار مده المباشر عن معظم الدول الاسلامية، فنالت معظم الشعوب الإسلامية استقلالها السياسي، ولم يبق سوى جيوب معدودة أهمها فلسطين، ورغم أن النفوذ الفكري والثقافي الاستعماري ما يزال مستشريا في معظم بلاد المسلمين، في مرحلة ما بعد الاستقلال، كما تشهد بذلك مناهج التربية والتعليم، والنظام الاقتصادي وما إليه، إلا أن هناك يقظة عامة في حياة المسلمين وسعيا دؤوبا لاستعادة الأصالة الإسلامية في وجودهم، هزيمة لمخططات المستعمرين، وانتصارا لقيم الاسلام الكامنة في النفوس والقلوب والعقول التي غطت على وهجها غشاوات القرون التي رانت على حياة المسلمين جهلاً وجموداً وتخلفاً.

إن العالم الإسلامي يستعيد في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر إيمانه بنفسه، ويسعى للتعبير عن هذا الإيمان بعثا للإسلام في حياة المسلمين، معايشة لقيمه والتزاما بنهجه ونقلا لنظام الإسلام من العقول والكتب إلى واقع حياة المسلمين، تطبيقا لأحكام القرآن، واهتداء بسنة المصطفى ﷺ. وما الشعور الغامر الذي عبر عنه المسلمون وهم يستقبلون قرنهم الهجري الجديد إلّا رجع الصدى لكل هذا الإيمان الذي تجيش به قلوب المسلمين وهم يتخطون عتبات قرنهم الجديد، عاقدين العزم على صنع حياتهم الجديدة وفق تعاليم دينهم، فهم أمة من دون الناس، ولكنهم لكل الناس.

(٣): كيف سيكون مستقبل الإسلام في القرن الخامس عشر الذي يوازي القرن الحادي والعشرين، والذي هو بالنسبة للأمم المتقدمة مرحلة انتقال من عصر متقدم الى عصر أكثر تقدما؟

ــ الإسلام دين المستقبل لأنه رسالة الله الخاتمة لخلقه في هذه المرحلة الخاتمة لتطور الإنسان على الأرض، مرحلة التجارة والصناعة القائمة على الاقتصاد المعقد الذي يطور إمكانيات الإنسان المادية والتقنية، ويهدر في معظم الأحوال إمكانياته المعنوية والروحية. وفي هذا الطور تحتاج الإنسانية لإنسان جديد يحمل في أعماقه روح الجماعة التي تتعرض في هذا المجتمع الصناعي المعقد للتفكك والدمار. وقد جاء الاسلام أصلا لمعالجة قضايا الحضارة في مثل هذا المجتمع المعقد، الذي هو وجهة الإنسانية منذ الأزل منذأ ن علّم الله سبحانه وتعالى آدم الاسماء وأنزله الى الأرض ليستعمرها ويحقق بجهده وعقله خلافة الله في الأرض. وجاءت رسالات السماء جميعا لتهدي سير الإنسان على مر الدهور وهو يسعى لعمارة الأرض على هدى الله وكرامة الإنسان، وكان الجهد مركزا على نقاط التطور الحضري حيث تبلغ أزمة الإنسان مداها، وهكذا كان جهد الرسل منصبا على هذه النقاط الحضرية، فلم يرسل رسول لبادية لأن في القرية أو المدينة يستفحل الصراع بين الإنسان وبيئته ويكون الامتحان، وجاء الإسلام خاتما لكل هذه الرسالات وشاملا للإنسانية كلها التي انتقلت في مجملها من مرحلة البداوة والتفرق إلى مرحلة الحضارة وحياة الاستقرار والتوحد، ومن ثم فلا علاج لأزمة الإنسان في مجتمع المدينة المعقد إلا ما جاء به الإسلام من علاج لأزمة إنسان الحضارة، حيث صاغ منه جماعة في فرد بما رسخه في ضميره من قيم الجماعة، ليصبح مجتمعا في فرد أو دولة في دولة، فيتمكن بذلك من مقاومة سلبيات التقدم التي تمزق حياة الجماعة وتحطم علاقاتها الإنسانية وتجعل الطموح الفردي والأنانية المفرطة هما سمة الحياة العامة، فتستبد بالناس الشهوات، ويستعر الصراع، ويعم العنف،

وتختفي من حياة الناس الرحمة والمودة، ولا علاج لشرور الناس في مثل هذا الطور إلا باحدى وسيلتين، إحداهما أن يكون مع كل فرد حارس يحمـي الناس من شروره وذلك مستحيل، وثانيتهما ان نجعل من كل فرد مجتمعا في فرد يفعل الخير بدافع من ضميره وينتهي عـن الشرّ بوازع من داخله، وذلك ما جاء به الإسلام لحل أزمة الإنسانية في طورها الأخير، وكان بذلك خاتم الرسالات.

إن هذا النموذج مطروح في القرن الخامس عشر وما يليه من قرون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وبقدر تمثلنا لهذا النموذج في مجتمع المسلمين تتضاعف قدرتنا على إبرازه كبديل لكل هذه النظم الآحادية النظرة التي تسعى لحل أزمة الإنسان، فلا تزيدها إلّا استفحالا وحدة، كما نشاهد ذلك في النظام الشيوعي أو النظام الرأسمالي.

(٤): ما هي المهام التي على المسلم ان يضطلع بها في القرن الجديد؟

ــ إن المسلمين على وجه العموم لا يعيشون إسلامهم، وانما يجترون ما ورثوه عن أسلافهم، وليس ذلك إلا أضعف الإيمان. لأن الإسلام حضارة وثقافة وعلم يطور شخصية الفرد بالتربية العقلية والروحية مع المران والمعايشة. والمسلمون جاهلون لدينهم، فلا بد للمسلم أن يتعلم دينه بالانكباب على تدبر القرآن وفهم السنة والتضلع في حضارة الإسلام وثقافته، مع وصل كل ذلك بما يعج به العالم المعاصر من علم ومعرفة لا حظ للمسلمين منها إلّا الفتات. لا بد للمسلم أن يسعى لأن يكون مسلما بالأصالة لا بالتقليد والاجترار، ثم يكون مسلما معاصرا لا بالتقليد والمحاكاة، بل بروح الاستقلال والأصالة أيضا، وتلك مهمة عسيرة، لا بد للمسلم من اقتحام عقباتها، تغييرا لكل المناهج التربوية والثقافية والاجتماعية التي توجه مسار مجتمعات المسلمين المعاصرة.

(٥): كيف تقيمون نظرة الغرب إلى العالم الإسلامي في الوقت الحاضر؟

ــ الغرب ــ وأقصد به العالمين الشرقي والغربي ــ حضارة بذاتها في مواجهة حضارات العالم الأخرى، ومن أعظم هذه الحضارات حضارة الإسلام، وقد كان تقدم الغرب في قرونه الاخيرة على حساب حضارة الإسلام ماديا ومعنويا. وقد شهدنا في القرنين الأخيرين المظهر العسكري لسيطرة الغرب على كثير من بقاع عالمنا الاسلامي وقد انحسر ذلك الآن، ولكن الغرب يسعى إلي إحكام سيطرته بكل طريق آخر، بما في ذلك الثقافة والفكر وزرع بذور الخلاف بين أهل المنطقة، وعلى رأس ذلك زرع الأخطبوط الصهيوني في جنب الأمة العربية ليستنزف طاقاتها ويحول دونها والتقدم. والعالم الإسلامي بما له من إمكانيات استراتيجية وثروات احتياطية سيظل دائما مطمعا لكل القوى الكبرى، وصراع المستقبل صراع مصالح، والصراع الحضاري والثقافي وسيلة من وسائله. وسيسعى الغرب لإضعاف العالم الإسلامي وتفتيته لتظل له السيطرة على مقدراته، ومن هنا يجيء دعمه غير المشروط لإسرائيل وحرصه على أن تكون هي المتفوقة على بقية العالم العربي والإسلامي. والغرب خاضع في كل ذلك لمنظوره التاريخي الذي يحركه في كل خطواته، وذلك ما جعل الجنرال الفرنسي غورو في الحرب العالمية يقول عند قبر صلاح الدين ما معناه (ها قد عدنا يا صلاح الدين) وهو أيضا ما جعل الجنرال الانجليزي ألانبي يقول بعد احتلال القدس (الآن انتهت الحروب الصليبية). وحين يحتدم الصراع بين شقي الغرب الرأسمالي والشيوعي يكون عالمنا الإسلامي أداة من أدوات الصراع، كل يستغله لتأمين مصالحه، كما هو الحال الآن بين روسيا وامريكا.

(٦): كيف يمكن أن تقوم الدعوة الإسلامية بتحقيق أهدافها في هذا العصر، وفي ظل التعرض المستمر من وسائل الإعلام المضادة؟

ــ لا بد لدعاة الإسلام من أن يرتفعوا لمستوى روح العصر ووسائله إن أرادوا لدعوتهم استجابة. فإن هناك عقولا جديدة لا بد أن نخاطبها بوسائل جديدة، وأهم من كل ذلك أن يكون سلوك المسلمين والدعاة منهم على وجه الخصوص هو سبيلهم إلى نشر تعاليم دينهم، فإن الإسلام دين القدوة الحسنة، وفاقد الشيء لا يعطيه. وقد انتشر الإسلام في كل العصور بما ظل يعرضه المسلمون من محاسن الإسلام كما تتجلى في سلوكهم العادي، وذلك خير دعاية للإسلام. ولا بد لنا من الاستفادة من هذه التجارب الغنية التي استفاد من تطبيقها المبشرون الأوربيون في حمل دعوتهم إلى مجتمعات العالم الثالث، حين ركزوا على الخدمات الاجتماعية التي يقدمونها لغيرهم، ومن خلالها يقدمون دينهم.

(٧): ما هو تصوركم لمستقبل الإسلام في أفريقيا في هذا القرن؟

ــ أفريقيا قارة إسلامية في صميمها، ولكن الإسلام يواجه فيها حربا من الصليبية والصهيونية والشيوعية والاستعمار تهدد وجوده بالخطر. وقد استغل أعداء الإسلام الخلافات بين المسلمين لصرفهم عن الالتفات الى تطوير مناهجهم في الدعوة لدينهم وسط المجموعات الكبيرة من الوثنيين في مختلف بقاع أفريقيا، مما أتاح لغيرهم الفرصة السانحة لمحاصرة الإسلام في مواطنه، وسد الطريق أمامه من النفوذ إلى ما جاورها من مناطق.

والكلام الكثير عن انتشار الإسلام في أفريقيا في السنوات الأخيرة لا يقبل على إطلاقه، لأنه حديث مبالغ فيه، وقد يكون الهدف منه تخدير المسلمين وإقناعهم بأن كل شيء على ما يرام، فيتقاعسون مكتفين بانتشار الإسلام المعلن عنه، وكأن الإسلام شيء غير طبيعي ينتشر بطريقة

غير طبيعية، في زمان لا تتحقق فيه الدعوات إلّا بالجهد وبذل الطاقات.

إن الحرب بيننا وبين أعدائنا سجال، والمستقبل في أفريقيا للإسلام، دين العقل والجماعة، كما قال عنه الرئيس أحمد سيكاتوري، ولكن ذلك لا يتحقق إلّا بمزيد من اليقظة والحرص والتخطيط العلمي المبرمج من جانب كل المسلمين في افريقيا وغيرها. فإن أفريقيا رصيد استراتيجي، وكل القوى الكبرى تركز طاقاتها على السيطرة عليها، والسيطرة الفكرية والدينية مقدمة للسيطرة المادية، وما يقرب من ربع المسلمين في العالم في أفريقيا، وما يقرب من ثلاثة أرباع العرب في أفريقيا أيضا، وكل ذلك يجعل لأفريقيا مكانة خاصة في الاستراتيجية الإسلامية في المستقبل.

(٨): الإسلام دين ودولة مبدأ خاض فيه الكثير من علماء الأمة طوال القرن، ومنهم من أنكر على الإسلام كل سبيل السلطة والحكم وإلى الآن ما زال النقاش يدور كأشد ما يكون. فهل لهذا النقاش من حسم؟ وهل يحسم في القرن الجديد؟ وما هي مؤشرات ذلك؟

ـ انطلق هذا النقاش من واقع انحسر فيه الاسلام كنظام وكحضارة عن حياة المسلمين المعاشة، وبذلك أصبح الجدل حوله جدلا نظريا لا يمثل حقيقة الإسلام كمنظور متكامل للوجود، جاء أصلا لمعالجة الازدواجية في حياة البشر بين دين ودولة، وأخلاق وقانون، ومعالجة انفصام شخصية الإنسان بين روح وجسد، وعقل وعاطفة، وما الى ذلك من ثنائيات، هي في جوهرها أساس الصراع القائم في ضمير الإنسان وفي حياة المجتمع، وهي بذلك قائمة في كل الأحوال، ولا سبيل إلى إلغائها، لأنها جزء من فطرة الله في الكون، وما رمى إليه الإسلام كرسالة خاتمة، هو إحداث التوازن بين هذه المتناقضات، بحيث لا يجوز جانب على آخر، مما عبر عنه القرآن الكريم بالوسطية. وهذا التوازن غاية لا تدرك إلّا بالجهد والمثابرة، وتدريب ملكات الإنسان

ليتشرب بالمران والممارسة قيم الجماعة، التي هي قيم الإنسان، فتترسخ في ضميره مع الزمن، فيصبح سلوكه الفردي سلوكا جماعيا اجتماعيا، وبذلك يحل الفرد محل الجماعة في كل حركاته وسكناته، فيصبح كل فرد قائما بأمر الجماعة في نفسه وفي مجتمعه، لأن معياره الذي يوجه كل تصرفاته فوق كل فرد وفوق كل جماعة وهو وحدانية الله التي يرتكز عليها نظام الكون كله شاهده وغائبه.

والإسلام بهذا المعنى الشمولي التكاملي ليس نظاما جاهزا يأخذه الخلف عن السلف، وإنما يعيشه كل جيل بقدر ما ينجح في معايشة هذا الفهم الشامل للإسلام في حياة الفرد وفي حياة الجماعة، وقد كانت حياة رسول الله ﷺ وحياة صحابته النموذج والمثل الأعلى لتفاعل قيم الإسلام مع معطيات الحياة المعاشة، فكانوا قرآنا يمشي على الأرض، لتطابق الفكر والفعل والعقيدة والسلوك، والنظرية والتطبيق. وكلما عجز المجتمع عن استيعاب شمولية معنى الإسلام، انفصل الفكر عن الفعل، وتباعدت النظرية عن التطبيق، وارتد المسلمون في جملتهم مع تراخي الزمن إلى الازدواجية القديمة التي جاء الإسلام منذ البداية لمعالجتها.

ولهذا السبب رفض الإسلام التقليد، وربط العقيدة بالفكر والاجتهاد، وجعل محك الإيمان حقيقة السلوك، لأن الإيمان ما صدقه العمل. ولا يكون ذلك بالاجترار، ولا تقليد السلف، ولا مجرد قراءة النصوص والتشدق بها، فإن كل نصوص الإسلام في القرآن والسنة ليست للقراءة والتلاوة والتبرك فحسب، وإنما هي قواعد عملية لتوجيه حياة الناس ليتمكنوا باتباعها من تحقيق خلافة الله في الأرض التي خلق الله الإنسان لبلوغها، وجاء الإسلام منهج عمل للوصول إليها.

هذا النقاش نابع من مجتمع منفصم لا يمثل حقيقة الإسلام، التي لا بد أن تعاش بالفكر والعمل، ولا يقوى على تحملها إلّا المجتمع

النشط، الذي دبت فيه الحياة، واستيقظ فيه الفكر لاستيعاب شمولية الإسلام، وعندئذ لا يتحدث المسلمون نظريا عن دولة بعيدة عن دين، ولا عن سياسة منفصلة عن قرآن وسنة، لأن هذه الازدواجيات لا وجود لها في نظام الإسلام، الذي يجعل من الدنيا الوجه المعاش من الدين، ويجعل من الدين الوجه الآخر من الدنيا.

ولعلنا قد شهدنا في نهاية القرن وبداية القرن الجديد حركة نشطة في مجال الفكر الاسلامي لا تجادل حول الدين والدولة في الاسلام، كما حدث ذلك في منتصف القرن الماضي، وإنما تركز على كيفية معايشة معنى الإسلام الشامل للدين والدنيا في مجتمع المسلمين المعاصر. وقد رجع كثير ممن ارتبط باسمهم الكلام عن فصل الدين عن الدولة في الإسلام قبل حوالي ربع القرن، وعادوا يكتبون الآن عن وحدة الاسلام وتكامل نظامه، لأن مجتمع المسلمين قد دبت فيه الحياة، واستفاق من غفوته، وبدأ يعيش إسلامه المنظم لوجوده في كل أبعاده الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية. وكلما ازداد مجتمع المسلمين قوة، وتحررت طاقاته المكبلة بقيود مخلفات الاستعمار، دبت الحياة في إسلامه، واستعاد مع الزمن قوته وتكامله. وفي تقديري أن ما يجري على الساحة الإسلامية عامة من مساع مبذولة لمعايشة المسلمين لإسلامهم، هو الرد العملي على هذا النقاش النظري، الذي يمثل الانفصام والازدواجية، وهي حالة تدهور في واقع حياة المسلمين، لا بد من تجاوزها، ليحقق المسلمون أنفسهم، تطابقا بين دينهم ودنياهم، ووصلا لفعلهم بإيمانهم.

(٩): الإسلام في القرآن والسنة صورة رائعة فاضلة لمجتمع عزيز متكامل، ولكن في الواقع الصورة قاتمة نتيجة الانفصال بين المبادئ والسلوك، فكيف يمكن معالجة هذا الانفصال في القرن الجديد؟

ـــ هذا الانفصال أمر طارئ في حياة المسلمين، يرتدون به في جملتهم الى حالة الفترة التي جاء الإسلام أصلا لمعالجة سلبياتها، كما ذكرت في الاجابات السابقة. والإسلام غير جاهز للتطبيق إلا بمقدار حيوية المجتمع الذي يسعى لمعايشة قيمه، والجانب النظري والفقهي فيه هو بمثابة برنامج العمل، الذي لا بد من نقله من الورق الى واقع الحياة تطبيقا ومعايشة. وذلك لا يقوى عليه إلّا المجتمع القوي المتحرر من كل قيود التبعية والجهالة. ومن ثم فلا بد من إستيعاب منهج الإسلام الفكري الذي يحكم واقع التطبيق، لأن للإسلام أيديولوجيته المنظمة لكل علاقات الانسان بالوجود والكون، واستيعابها يحتاج لنظرة شاملة لكل نشاط الإنسان في الحياة، مما يتطلب منا جميعا انقلابا في برامجنا السياسية والثقافية والتربوية، نعكس به ما هو قائم الآن في معظم بلاد المسلمين الذين يتخذون في جملتهم برامج الغرب في العلوم والحياة الاجتماعية والفكرية، ثم يسعون بعد ذلك للتوفيق بينها وبين نظام الاسلام، فلا يخرجون بشيء سوى المزيد من الازدواجية والتمزق في الحياة وفي الفكر. ما نحن بحاجة إليه أن نتخذ في حياتنا كلها استراتيجية إسلامية عامة، تكون قاعدة لكل مناشط حياتنا، ومنها تنطلق برامجنا التربوية والثقافية والاقتصادية دون إغفال لروح العصر. بهذه الإستراتيجية الإسلامية نوجه استجاباتنا لروح العصر لنطور بها فهمنا لإسلامنا، فلا نتخلف عمن حولنا، ولكننا نضمن بذلك عدم الذوبان فيهم. وبذلك وحده نعيش روح حضارتنا التي تقوم عليها شخصيتنا، ونتطور بما نستفيده من تجارب الآخرين التي تثري تجربتنا ولا تلغيها كما هو حادث الآن.

(١٠): إلى أي مدى يمكن القول بأن مقررات مؤتمر القمة الإسلامي بمكة المكرمة ستكون اسهاما في توحيد الأمة الإسلامية وهل يمكن القول بأنها قد تعالج القضايا الإسلامية السياسية والاقتصادية؟

ـ أعتقد أن مؤتمر القمة الإسلامي الذي عقد بمكة المكرمة في مطلع القرن الهجري معلم من معالم حياة المسلمين في قرنهم الجديد، وأعتقد أن (بلاغ مكة) الصادر عنه يمثل برنامج عمل إسلامي لبعث الإسلام في حياة المسلمين، ولعل أهم ما ورد في هذا البلاغ، بجانب المؤشرات الفكرية، هو الجانب العملي لنقل الفكر إلى واقع عن طريق مؤسسات اقترح قيامها البلاغ في المجال الاقتصادي والتشريعي والفقهي والعلمي وما الى ذلك، مما يوحي بأن المسلمين قد انتقلوا من مرحلة الجدل والتنظير حول العموميات إلى مرحلة التنفيذ والتطبيق، وهو أمر نشاهده في كثير من مجتمعات المسلمين المعاصرة، التي اخذت تقيم مؤسسات البحث العلمي في قضايا الإسلام، وتنشئ المصارف الإسلامية، وتسعى إلى التنسيق فيما بينها في كل المجالات الحيوية للوصول إلى الهدف المشترك. ومن ثم فإن هذا المؤتمر أسهم إسهاما كبيرا في توجه المسلمين وهم يتخطون عتبة قرنهم الهجري الجديد نحو تحقيق وحدتهم القائمة على وحدة الفكر المرتكزة على وحدانية الله المرتكزة عليها وحدة الوجود رغم اختلاف الألوان والأشكال والطبائع.

الدعوة الإسلامية في أفريقيا *

الإسلام وأفريقيا

الصلات بين أفريقيا وجزيرة العرب قديمة قدم التاريخ، يشهد على ذلك الأعداد الكبيرة من السود الذين حفل بذكرهم تاريخ العرب وأدبهم، كما تشهد المجموعات العربية السامية التي انتقلت من شبه جزيرة العرب إلى أجزاء مختلفة من أفريقيا، خاصة في شرقها وشمالها ووسطها، منذ أقدم العصور، ومن ثم لم يكن مستغربا أن يجد الإسلام في أفريقيا ملجأه الأول في العام الخامس من البعثة، حيث بعث رسول الله ﷺ ببعض أصحابه في هجرتهم الأولى إلى الحبشة. وكانت السرعة التي انتشر بها الإسلام في كثير من أجزاء أفريقيا في سنوات الإسلام الأولى دليلا واضحا على عمق هذا الاثر المتبادل بين جانبي البحر الأحمر، الذي مهد السبيل أمام المسلمين لنشر لواء الإسلام في اجزاء من القارة قبل أن يصل الاسلام إلى بعض أطراف جزيرة العرب، وهكذا عم الإسلام الجزء الشمالي من القارة بعد سنوات قليلة من الهجرة، وبدأ في الانسراب جنوبا وغربا عبر الصحراء، فلم يغير طبيعة الحياة الاجتماعية وحدها، بل غير معها الأوضاع السياسية أيضا، فقامت مملكة غانا

(*) بحث قدمته كرئيس للمجلس الأعلى للشئون الدينية والاوقاف للمؤتمر العالمي للدعوة الإسلامية الذي عقده المجلس في مارس ١٩٨١ استقبالا للقرن الهجري الخامس عشر.

الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ومملكة السنغال التي أسلم ملكها عام ٤٠٠ هـ، وشهد القرن الخامس الهجري ميلاد مدينة العلم والثقافة العربية الإسلامية في تمبكتو. ومن هذه المنطقة الإسلامية في غرب أفريقيا انطلقت حركة المرابطين تحت قيادة المجاهد عبد الله بن يس من جزيرة صغيرة على نهر السنغال في أوائل القرن الخامس الهجري، ومن هناك انتشرت في الشمال الافريقي إلى أن استولت على الأندلس. وعرفت هذه المنطقة أيضا مملكة كانم الإسلامية التي استمرت من القرن الخامس الهجري حتى بداية القرن الماضي، وعرفت الممالك الإسلامية في مالي وقاو والداهومي وممالك الفلاني والهوسا والبرنو، وشهدت حركات الجهاد بقيادة الشيخ عثمان دان فوديو وعمر الفوطي في غرب القارة، وقامت الممالك والسلطنات الإسلامية في شرق القارة ووسطها كبني كنز الدولة ومملكة النوبة ومملكة الفونج وسلطنة الفور في تقلى وسلطنة المسبعات وسلطنة وداي، ومثل ذلك على الساحل الشرقي والقرن الافريقي.

وهكذا يمكن القول إنه حين كان قلب العالم الإسلامي يتعرض للغزو الأجنبي من قبل الصليبيين والتتار، ويتمزق من جراء الحروب بين الولاة الطامعين في السيطرة على مقدرات المسلمين، كان الإسلام ينتشر ويزدهر في أفريقيا، وتقام باسمه الممالك والدول في شرقها وغربها، ويكفي أن نذكر أنه بعد حوالي الثلاثة عشر عاما من سقوط الأندلس الذي حدث عام ١٤٩٢ م، قامت للإسلام دولة كبرى في وسط أفريقيا، هي دولة الفونج في سنار في وسط السودان عام ٩١٠ هـ ١٥٠٥ م، وعليها ارتكز كيان السودان الحديث.

أفريقيا وأوربا

ومن الواضح أن الإسلام كدين وحضارة قد صبغ حياة المجموعات الأفريقية التي حل بها بصبغته المميزة، التي حفظت على هذه المجموعات

تماسكها الاجتماعي خلال قرون الفوضى والحروب التي تعرضت لها مختلف بقاع القارة. ورغم أن بقية العالم الإسلامي كان يتعرض لمختلف أنواع الاضطرابات كما رأينا، إلّا أن كثيرا من العلماء كانوا يجدون في ممالك أفريقيا المسلمة تربة صالحة لنشر تعاليم الاسلام بين المسلمين، وهكذا قامت في وسط الصحراء مدينة تمبكتو الإسلامية التي كانت مركز إشعاع للثقافة العربية الإسلامية، وحين ازدهرت دولة الفونج في أوائل القرن العاشر الهجري، تقاطر عليها العلماء من كافة العالم الاسلامي من الاندلس والمغرب والحجاز ومصر والعراق، وكان يؤم حلقات الأساتذة فيها الطلبة من كافة أنحاء أفريقيا. وقد ذكر الشيخ ولد ضيف الله في طبقاته عن أولياء السودان وعلمائه أن حلقة الشيخ أرباب الخشن في القرن الحادي عشر الهجري كانت تضم اكثر من ألف طالب من دار الفونج الى دار برنو أو نيجيريا الحالية. وأكثر من ذلك يقال عن تأثير الأزهر في مصر، ومراكز العلم في الشمال الأفريقي كالقيروان والزيتونة، وكان العلماء عنصر توحيد بين المسلمين، فقد كانوا ينتقلون في طول العالم الإسلامي وعرضه، ينقلون العلم، ويصلون بين المسلمين بأواصر الاخوة والثقافة.

وكان للحج أثره الكبير في توطيد هذه الأواصر، وفي ربط المسلمين بعضهم ببعض، وفي تأثرهم بمن ينزلون بهم من أخوانهم وهم في طريقهم أو رجوعهم من الأراضي المقدسة.. وكل ذلك كان يصل أفريقيا بغيرها من بقية العالم الإسلامي، ويجعلها تتأثر بما يجري فيه من أحداث. ولعل من أبرز مظاهر هذا التواصل ما انعكس على أفريقيا من حركة الاصلاح الديني التي انتظمت العالم الاسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قبيل الهجمة الاستعمارية الاخيرة، فإن العالم الإسلامي، وقد أحس بالخطر الغربي الداهم على وجوده، سعى إلى مجابهة التحدي بحركة إصلاح واسعة، غايتها تجديد روح الدين في

حياة المسلمين، معايشة لقيمه، ونفيا لما علق به من شوائب وخرافات، فقامت دعوة محمد بن عبد الوهاب في جزيرة العرب، وقامت حركات مماثلة في الهند وآسيا وفي أفريقيا كالسنوسية في شمال القارة، والمهدية في السودان والصومال، وكان أثر هذه الحركات الإصلاحية في غرب أفريقيا أبعد مدى واشد تأثيرا كما تجلى ذلك في حركات الجهاد التي قام بها الحاج عمر الفوطي والشيخ عثمان بن فوديو وغيرهما من قادة الإسلام في غرب أفريقيا، فإنهم لم يقفوا عند تجديد معالم الدين فحسب، بل نقلوا دعوة الإسلام إلى أجزاء كثيرة من غرب أفريقيا لم تكن مسلمة من قبل، وأقاموا المؤسسات الدينية والمدارس التي تعلم المسلمين أصول دينهم.

وكانت حركات التجديد الإسلامية هذه على موعد مع الغزوة الاستعمارية الأوربية على معظم أجزاء القارة، التي بدأت منذ العقود الأولى من القرن التاسع عشر، ومن ثم فإن رد المسلمين على الهجمة كان مواصلة للجهاد ضد المستعمرين في الجزائر والشمال الأفريقي ووسط أفريقيا وغربها. وهكذا أطبق الاستعمار الغربي على معظم أقطار أفريقيا، كما أطبق على معظم أقطار العالم الاسلامي الأخرى، محققا بذلك ما ظل يعمل له منذ الحروب الصليبية. وكانت مأساة الأندلس بداية التراجع الاسلامي أمام الضغط الأوربي، رغم استبسال الدولة العثمانية في تأخير النتيجة التي انتهى إليها الصراع بين الإسلام والغرب.

ولم يكن سقوط الأندلس حدثا عابرا في علاقة الإسلام بالغرب، بل كان رمزا لقوة الغرب الصاعدة، التي لم يكن أمامها سبيل للتوسع والازدهار إلى على حساب قوة الاسلام المسيطرة على تجارة الشرق والغرب، والمتحكمة في المياه الحيوية في البحر الأحمر والبحر الأبيض والمحيط الهندي. ومن ثم سعى الغرب إلى كسر نطاق هذا الاحتكار الإسلامي على طريق التجارة ومنافذها، فبدأ في هذا القرن الخامس

عشر الرحلات البحرية لاكتشاف طرق جديدة تتجاوز مناطق النفوذ الإسلامي، فاكتشف كولمبوس أمريكا، ودار الأوربيون حول أفريقيا إلى الهند، ولكنهم حيثما ذهبوا في معظم الشواطئ الأفريقية استبان لهم مدى قوة النفوذ الإسلامي في أجزاء كثيرة من القارة.

وقد أدرك الغرب في صراعه الطويل مع العالم الاسلامي، أن المعركة بين الجانبين في جوهرها معركة حضارية، لا بقاء لأحدهما إلّا باندحار الآخر. فلم تكن هناك حضارة عالمية حية قوية تواجه الحضارة الغربية الصاعدة سوى حضارة الإسلام، التي كانت تسيطر على المجال الحيوي لكل العالم القديم، وليست الحرب هي كل سلاح المعركة، كما تبين من المعارك الطويلة بين الجانبين أثناء الحروب الصليبية، بل إن سلاح الثقافة والغزو الفكري أشد مضاء على المدى الطويل. وهكذا كانت جيوش الدعاة والمبشرين والعلماء والباحثين تسبق جيوش الفاتحين، وتمهد لهم السبيل... وكانت غاية التحرك محاصرة الإسلام في أوطانه القديمة، والحد من قدرته على الحركة في مواطنه الجديدة، سواء أكان ذلك في أفريقيا أو آسيا. وحين بدأت المحاولات التبشيرية المسيحية في أفريقيا في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي كانت أفريقيا على وجه العموم قارة إسلامية، ما عدا جيوبا للمسيحية في مصر واثيوبيا، وما سوى ذلك فإما إسلام أو وثنية. ومن الواضح أن تصاعد هذا النشاط التبشيري كان موصولا بتصاعد المد الاستعماري، وقد بلغ ذلك ذروته في القرن التاسع عشر، حين سقطت كل أفريقيا تقريبا تحت السيطرة الاستعمارية، وخضعت حياتها لمخططات المستعمرين.

وكان تركيز التبشير الغربي منذ البداية على المناطق التي لم يمتد اليها النفوذ الاسلامي العربي بوضوح، خاصة في المناطق الاستوائية حيث الغابات الكثيفة في وسط القارة وجنوبها وأقصى غربها. ومن الواضح أن انتشار الإسلام في معظم المناطق الأفريقية التي انتشر فيها، كان

انتشارا سلميا يقوم على القدوة والمثل الطيب الذي يضربه التاجر المسلم أو الداعية أو من اليهم ممن ينزلون بين ظهراني القوم. وكان لظروف البيئة الطبيعية والمناخ أثرهما في تحديد مدى تحرك المجموعات العربية التي اجتازت الصحارى وتوغلت في فساح السافنا، ولكنها لم تقو في معظم الأحوال على اقتحام حزام الغابات الاستوائية، وإن سعت إلى التأقلم مع البيئة المحيطة بها، مثل ما فعلت في غرب السودان، إذ تحول بعضها من رعاة للإبل إلى رعاة للبقر لتتلاءم مع ظروفها الجديدة. وقريب من هذا حدث للمجموعات التي توغلت في غرب أفريقيا.

ولعل ذلك أقرب تعليلا لضعف انتشار الإسلام في بعض هذه المناطق مما ذهب إليه الباحث الإنجليزي ترمنجهام حين أرجع ذلك الى غلبة الوثنية المؤلهة لأرواح الظواهر الطبيعية بين سكان هذه الاجزاء من أفريقيا، مما يستعصي على الإسلام كعقيدة توحيد اقتحامه. ولو كان ذلك كل السبب لما وجدنا من بين هؤلاء مسلمين، وذلك أمر ينقضه واقع الحال في كثير من هذه المناطق التي يكثر المسلمون في شمالها ويقلون في جنوبها، ولكن هذه القلة قد تصل إلى عدة ملايين في قطر كنيجريا، مثلما هو حال المسلمين من اليوروبا الجنوبيين. وفي بعضها كالداهومي وغينيا والسنغال وقامبيا وصل الإسلام حتى الساحل.

ومن المفيد أن نلحظ أن اتجاه انتشار الإسلام كان من داخل القارة الى أطرافها وسواحلها في غرب أفريقيا، بينما كان انتشار المسيحية في الغالب الأعم من الساحل إلى الداخل في هذه المنطقة الغربية بالذات. في حين أن الأمر كان على عكس ذلك في الساحل الشرقي، إذ انتشر الإسلام في الساحل أولا، ثم بدأ في الانتشار الى الداخل، مثلما هو الحال في شرق أفريقيا في تنزانيا وموزمبيق ويوغندا. وقد يتضافر أكثر من تيار في نشر الإسلام، كما هو الحال في يوغندا، إذ نجد مسلمين في جنوبها وشرقها عن طريق الساحل، ومسلمين في شمالها عن طريق السودان.

وكما ذكرنا آنفا فإن حركات التبشير الغربية قد ركزت على هذه المناطق منذ البداية، وحين تمت السيطرة الاستعمارية على القارة منذ القرن التاسع عشر، فإن المسرح كان في جملته معدا لممارسة لعبة الاستعمار الأثيرة في بذر بذور الخلاف بين أبناء الوطن الواحد، باستغلال هذا العنصر الديني الذي غالبا ما يتمثل في شمال مسلم وجنوب مسيحي ووثني، مثلما هو الحال في السودان ونيجيريا وتشاد والكمرون والداهومي وسيراليون وغيرها.

السياسات الاستعمارية

كانت النتيجة الأولى التي ترتبت على سيطرة القوى الاستعمارية على القارة وضع حد لحركة الاصلاح الديني التي واجهت المستعمرين بالجهاد دفاعا عن الأرض والدين. وقد كان الاستعمار الفرنسي أشد ضراوة من الاستعمار الانجليزي في تصديه للقيادات الدينية التي واجهته بالحرب، فإنه سعى إلى التخلص منها منذ البداية، وفرض حكما فرنسيا مباشرا غايته تحويل القوم إلى فرنسيين ما وسعت ذلك الإمكانيات، في حين أن الاستعمار الإنجليزي كان أشد دهاء في سعيه لتحقيق قريب من هذه الغاية. إذ أنه بعد هدوء الأحوال واستقرار الأمور بين يديه سعى إلى الاستفادة من هذه القيادات الدينية في تثبيت حكمه، بعد أن جردها من كل مصادر قوتها، بصرف كل تطور المجتمع إلى الوجهة التي يريدها. ومن الواضح أن الخلاف بين الاستعماريين خلاف حول الوسائل، ولم يكن في جوهره خلافا حول النتائج.

وكان الاستعمار يدرك ما في الإسلام من قوة المقاومة. وقد رأى صورا من ذلك في ميدان القتال، قبل أن يستتب له الأمر في الأراضي التي أستولى عليها. ومن ثم فقد كان أول أهدافه الحيلولة بين المسلمين وبين اتخاذ الإسلام سبيلا إلى جهاد أعدائهم. وقد تجلى ذلك أولا

في التخلص من كثير من القيادات الدينية التي اشتركت بالفعل في مناجزة المستعمرين، إما بالقتل أو النفي أو المحاصرة، ثم توجهوا إلى إجهاض روح الدين باستراتيجية مبرمجة، بدأت في معظم البلاد التي خضعت للاستعمار بعزل التعليم الاسلامي عن حركة المجتمع الفاعلة، وحصره في جزائر معزولة في الخلاوي والكتاتيب والمعاهد التقليدية، وإدخال بعض المواد الحديثة في بعض هذه المؤسسات لتضعف من محتواها القرآني كخطوة أولى، ثم تنفيذ خطة تعليمية تتجاوز التعليم الإسلامي، وتوجه مسار المجتمع على أسس غربية علمانية كخطوة ثانية. وهكذا كان هناك نظامان تعليميان، أحدهما إسلامي تقليدي يقوم عليه المسلمون، وآخر مدني علماني ترعاه الدولة أو من يقوم مقامها. وكانت السياسة الإنجليزية فتح المجال أمام البعثات التبشيرية لتتولى مهام الدولة في مجالات التعليم والرعاية الاجتماعية، خاصة في المناطق غير الإسلامية أو قليلة المسلمين. ورغم أن الفرنسيين لم يذهبوا كل الطريق كالإنجليز في تشجيع المنظمات الكنسية للهيمنة على التعليم، إلّا أنهم كانوا كدولة، لا يقلون عن الهيئات التبشيرية في حماسهم لثقافاتهم ودينهم، وقد نتج عن ذلك قلة المتعلمين على أسس غربية في المستعمرات الفرنسية بالمقارنة بما حدث في المستعمرات الإنجليزية.

والملاحظ ان الغاية من التعليم في العهد الاستعماري كانت ذات شقين، أحدهما إنتاج الكوادر المساعدة التي تقوم بالأعمال الوسيطة في الجهاز الحكومي تحت قيادة كبار الموظفين الأجانب، ومن ثم فقد تركز التعليم في هذه المجالات دون كبير عناية بالتعليم بمعناه الواسع، أما الشق الآخر فهو فصل المتعلمين عن تراثهم القومي، والسعي لصبهم شكليا في قالب الحضارة الطاغية، وقد اقتضى ذلك التركيز على تعليم اللغات الأوربية وعموميات الثقافة المتصلة بها، بحيث يتخرج المتعلم وهو مسخ مشوه، قد فقد ثقافته التقليدية، ولم يكتسب إلّا قشور الثقافة

الوافدة دون روحها أو أصالتها. وقد انعكس ذلك على مستوى المتعلمين عامة الذين أضحوا مجتثي الجذور، لا هم إلى هؤلاء ولا هم إلى أولئك.

وبالمثل فقد كانت غاية المبشرين الأوربيين في الأغلب الأعم، كممثلين لقومياتهم، تحويل الأفارقة ما أمكن ذلك إلى أوربيين في الزي والعادات واللسان، ويأتي الدين متمما لعملية التغريب هذه. ولهذا السبب انحصرت المسيحية في طبقات بعينها خلال عهود الاستعمار في أفريقيا. ولم يكن عدد المسيحيين الأفارقة يتكافأ مع القوة الفعلية لسيطرة المستعمرين، الذين كانوا يرعون حركة التبشير هذه، بل ويضعون تحت تصرفها النظام التعليمي بأسره كما رأينا.

المد الإسلامي

ورغم الضغوط التي واجه بها المستعمرون الثقافة الإسلامية في أفريقيا، فإنها ظلت ثقافة الناس القومية، وكانت هي سلاحهم في مقاومة مخططات المستعمرين، وقد بذلوا في سبيل نشرها وإحيائها الكثير، بعيدا عن سيطرة الدولة، التي لم تكن تشرف إلّا على عدد محدود من مدارسها النظامية المدنية. أما بقية الشعب فقد استمر في تلقي ثقافته في مدارسه التقليدية. وكانت نتيجة السياسة الاستعمارية أن ازداد في واقع الأمر انتشار الاسلام في كثير من مناطق أفريقيا مع ازدهار التجارة وازدياد شبكات الطرق واستقرار الأمن. وقد بلغت هذه الزيادة في بعض المناطق حدا أزعج المستعمرين، فسعوا إلى كبح توسعه بشتى السبل، مثل إقامة المناطق المقفولة التي لا يسمح المستعمرون بدخولها إلا بترخيص خاص، وقد أقاموا مثل هذه المناطق في جهات كثيرة من السودان وعلى سبيل المثال، كمنطقة جبال النوبة بغرب السودان، وكل جنوب السودان، بل إنهم ذهبوا في ذلك مذهبا بعيدا حين هجّروا كل المجموعات المسلمة من جنوب السودان إلى مناطق أخرى، وأزالوا

القرى والمدن التي كانت تتصل فيها المجموعات المسلمة بغيرها من قبائل الجنوب، وحرموا على أبناء الجنوب لبس الزي العربي، وفرضوا عليهم لبس الزي الافرنجي، وألغوا كل الأسماء العربية التي كان يحملها الجنوبيون، وفرضوا عليهم أسماء أوربية، ومن لم يفعل ذلك وسموه برقم حسابي حتى يغير أسمه، وكأنه رقم تسجيل كالدواب أو الالآت، وحرموا استعمال اللغة العربية في التخاطب الرسمي، علما بأن اللغة العربية كانت وما تزال لغة التفاهم بين قبائل الجنوب التي تزيد لغاتها على المائة، ولا سبيل إلى التفاهم بينها إلّا بالعربية. ولم تستطع الإنجليزية رغم كل الجهود المبذولة الحلول محل العربية، لأنها كما رأينا لغة الخاصة من المتعلمين في مدارس الإرساليات، وهؤلاء عددهم قليل بالقياس لبقية الشعب، ولذلك فحتى هؤلاء لا غنى لهم عن العربية للتفاهم مع الآخرين من غير قبائلهم. وقد أدرك المستعمرون فشل سياستهم هذه عام ١٩٤٧ فألغوها، وفتحوا المجال أمام اللغة العربية في الجنوب.

وما حدث في السودان حدث مثله في كل مناطق أفريقيا التي كانت خاضعة للاستعمار، بل إن ما فعله الفرنسيون في مناطق نفوذهم أشد نكاية مما فعله الإنجليز، وأمامنا المثل الحي في الجزائر، التي سعى الفرنسيون إلى مسح شخصيتها العربية المسلمة وفرنستها، ولولا جهاد أهل الجزائر وتضحياتهم الغالية في مقاومة مخططات المستعمرين، لأصبحت الجزائر أثرا بعد عين. ورغم ذلك فإن ما زرعه المستعمرون يحتاج إلى جهد كبير لاقتلاعه في مجال الثقافة وحياة المجتمع. وإذا كان هذا قد حدث في بلاد عريقة في إسلامها كالجزائر، فما بالك ببلاد إفريقية أخرى بعيدة من مراكز الإشعاع في قلب العالم الإسلامي، فقد وجد فيها الاستعمار أرضا خصبة لتنفيذ مخططاته، لصب الشخصية الأفريقية في القالب الأوربي في كل شيء إلّا اللون.

ولقد أدرك المستعمرون أنه لا سبيل إلى تحويل المسلمين عن دينهم إلى دين آخر بالوسائل التقليدية، وتبين لهم ضعف حركة التبشير في مواجهة المد الإسلامي على المستوى الشعبي، حتى في البيئات الوثنية في أفريقيا. وبالتالي فقد اتجهت مخططاتهم إلى غزو الإسلام من الداخل، بعد قرون من الحصار امتدت كما رأينا من القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. وبسقوط معظم العالم الإسلامي تحت سيطرتهم في القرن التاسع عشر، شرعوا في تنفيذ هذا الغزو الداخلي، دون كبير حاجة إلى مواجهة فعلية مع الإسلام إلّا في أضيق الحدود، كما رأينا في بداية الغزو. إذ تركوا مؤسسات التعليم الإسلامية التقليدية كما كانت، وأقاموا بجانبها مؤسسات تعليمية حديثة كما رأينا، وربطوا بها تقدم المجتمع، وعلقوا بها مصالح الناس. وسرعان ما اكتشف القوم أن التقدم في الحياة، والحصول على مركز مرموق في الدولة والمجتمع، رهين بما يحرزه خريج المدرسة المدنية من تفوق في الهندسة أو الطب أو اللغات وما الى ذلك من تخصصات تحتاجها دواوين الحكومة. وقد أدى ذلك بالتدريج إلى انصراف الناس عن مؤسساتهم الدينية التي تعلمهم الدين والثقافة العربية الإسلامية، ولا تكاد تتعدى ذلك إلى علوم العصر. ولم يكتف المستعمرون بتجاوز هذه المؤسسات وإهمالها فحسب، بل حاربوا خريجيها. ووضعوهم ــ حين اضطرتهم الظروف لذلك ــ في وضع يبرز هوان أمرهم، بالقياس لخريجي مدارس الاستعمار.

وقد دفع التحدي الغربي المسلمين إلى محاولة بعث روح الشخصية المسلمة في كل مجالات الحياة، والسعي لوصل الحاضر بالماضي، ليصبح التقدم تطويرا للحياة في كل أبعادها القديمة والحديثة. ولكن التغول الاستعماري وأد كل هذه المحاولات في مهدها، كما وضح في تركيا وفي مصر، بحسبانهما طلائع التقدم الإسلامي في العصور الحديثة.

وهكذا تحول مسار معظم المجتمعات المسلمة الحديثة ليرتبط بمسار التقدم الغربي، ولم يحس المسلمون في جملتهم بمدى هذا التحول إلّا بعد سنوات وسنوات، لأنهم لم يكونوا يعيشون إسلامهم في شموله وحركته، وقد عانت المجتمعات المسلمة في أفريقيا من هذا الغزو الحضاري من جوانب كثيرة، أهمها إهمال الثقافة الإسلامية التي تغذي كيان المجتمع، وتعطيل فعالية الإسلام في حياة الدولة والمجتمع، بحيث لا يحس المسلمون من وجود لإسلامهم إلّا في دور العبادة أو مراكز تدريس الدين، ثم تحويل المتعلمين من المسلمين من منابع ثقافتهم الإسلامية إلى منابع ثقافة الغرب التي تربوا في معاهدها فيما رأينا. وأكثر من ذلك التمكين في معظم الدول الإسلامية الأفريقية للأقليات غير المسلمة، التي دربها الاستعمار في مدارسه، للتحكم في مصير الأغلبيات المسلمة، التي حكم على جمهرتها بالأمية والتجهيل، إضافة الى ما زرعه في نفوس غير المسلمين من روح صليبية ضد الإسلام والمسلمين، وضد العرب بالذات.

ومما ساعد الاستعمار في بلوغ غايته في هذه المجالات إقامته للسدود والحواجز بين الدول الإسلامية، بحيث يسهل على المسلم أن يزور وطن الاستعمار الأم في ساعات، ويصعب عليه، إن لم يستحل، زيارة القطر المسلم إلى جواره، لأن كل شبكات المواصلات مربوطة بأوطان المستعمرين، وهكذا اصطبغت معظم أقطار الإسلام، لا في أفريقيا وحدها، بل في معظم العالم الإسلامي، بالصبغة الغربية من ناحية المظهر العام للحياة ولحركة المجتمع الفاعلة، وكان نصيب أفريقيا من ذلك أعظم من غيرها، لشراسة الهجمة الاستعمارية، ولأهمية أفريقيا في استراتيجية الاستعمار الرامية إلى تعطيل فعالية الإسلام، كمقدمة للسيطرة على مصادر الثروة في قلب العالم الإسلامي في منطقة الشرق الأوسط، كمركز الثقل في العالم، وبوابة المستقبل، ولعله ليس من قبيل الصدف أن

تتضافر قوى الاستعمار مع الصهيونية والشيوعية في هجمتها الضارية ضد الإسلام في كل مواقعه بحسبانه القوة الفاعلة في حياة المسلمين.

واقع الإسلام اليوم

ورغم كل ذلك فقد رأينا أن قوة المقاومة في نفوس المسلمين قد حالت دون ذوبان الشعوب المسلمة في أفريقيا في ركاب المستعمرين، وإن تأثرت بعض طبقاتهم المتعلمة بالثقافة الغربية، والسؤال الذي يطرح نفسه، وقد تخلصت كل هذه الشعوب المسلمة في أفريقيا من الاستعمار المباشر، ما هو وضع الإسلام في حياة هذه الشعوب في أعقاب حركات التحرر والاستقلال؟

وهو سؤال يمكن أن يطرح على مستوى العالم الإسلامي كله في أعقاب نيل الاستقلال، خاصة وأكثر من سبعين في المائة من كل العرب يعيشون في أفريقيا، إذ يزيد عددهم في أفريقيا على المائة مليون نسمة، وأفريقيا، إضافة إلى ذلك، بحق قارة الإسلام، مثلما كانت في مشارف الهجمة الاستعمارية، إذ يكاد عدد المسلمين فيها أن يبلغ المائتين والخمسين مليونا من جملة سكانها الذين يزيدون على الأربعمائة والخمسين مليونا، ومعنى ذلك أن ما يزيد على نصف سكانها مسلمون، وأن ما بين ربع وثلث المسلمين في العالم يعيشون في أفريقيا.

وما نلحظه في معظم العالم الإسلامي في أعقاب حركات الاستقلال، نلحظ مثله في أفريقيا، فإن المستعمرين حين خرجوا بجيوشهم، تركوا وراءهم نظاما كاملا للحياة، يستمر بعد ذهابهم، ويواصل ما ظلوا يعملون لتأكيده في حياة الشعوب التي استعمروها، بل إن الأنكى من ذلك أن كثيرا من القيادات الوطنية، التي حلت محل المستعمرين، كانت في معظم الأحوال ثمرة من ثمرات التعليم الاستعماري، الذي خلق قيادات ترتكز في تحركها على اتجاهات الغرب وثقافته، ومعظم هذه

القيادات غريب عن تراثه القومي، المرتكز على الإسلام، وقد ساعدت ظروف الاستقلال في معظم هذه الدول على إضعاف روح المقاومة، التي كانت الجماهير المسلمة ترفض بها ما يأتيها به المستعمر من مخططات. وبزوال الاستعمار المباشر، وتولي المواطنين أمور بلادهم، أخذت كثير من مخططات المستعمرين تجد سبيلها إلى حياة الناس، وتصبح جزءا من كيانهم، وبذلك حقق الاستعمار عن طريق الغزو الثقافي، ما عجز عن تحقيقه بقوة السلاح وبالجيوش، حين كان يسيطر سيطرة مباشرة على كثير من الشعوب المستعمرة.

وأهم من كل ذلك أن برامج التنمية المكثفة، التي سعت بها هذه الشعوب إلى تعويض التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي فاتها في عهد الاستعمار، قد ضاعفت من الشقة التي تفصل الثقافة القومية من حركة المجتمع الفاعلة، إذ أن تطور المجتمع في معظم هذه المجتمعات، قد سلك نفس الطريق التي خطط لها الاستعمار في مجال التعليم والتطور الاجتماعي عامة، مما ضاعف من غربة الناس الثقافية، الذين زاد تمزقهم من جراء النمو الاقتصادي الكبير، الذي يلقي بأعبائه الثقيلة على حياة الناس الاجتماعية، فتنفصم عرى حياتهم الجماعية، التي كانت ترتكز على قيم الثقافة التقليدية المجهولة لدى الكثيرين منهم ، خاصة الأجيال الجديدة، التي لا تجد في منهج التربية ما يحصن شخصيتها، ولا تجد في المجتمع، وقد سيطرت عليه قيم حضارة أخرى، ما يدعم كيانها الروحي والإنساني، فتنجرف وراء قشور حضارة الاستهلاك، التي تهجم على الناس من كل اتجاه، فتزعزع حياتهم، وتنسف كل مرتكزاتهم الثقافية والحضارية. ولعل المجتمعات المسلمة التي يرتكز وجودها الاجتماعي والثقافي على نظام الإسلام الشامل لحياة الفرد وحياة الجماعة، هي من أكثر المجتمعات البشرية عرضة للاهتزاز في مثل هذه الأوضاع، التي ينفصل فيها الناس عن منابعهم الفكرية والاجتماعية، ثم يتعرضون

لمثل هذا الغزو الحضاري الجارف، الذي يهدف الى إلغاء الشخصية الموروثة، وإبدالها بشخصية مغايرة، تستمد وجودها من حضارة الغرب السائدة. فإن المجتمعات الأخرى، التي لا يلعب الدين بمعناه الشمولي في حياتها مثلما يلعبه الدين في مجتمعات المسلمين، لا تتأثر كثيرا بفقدان الدين، لأنها لم تكن منذ البداية معتمدة عليه في مواضعات حياتها الاجتماعية. ولهذا السبب، فإن تأثير الحياة الغربية على المجتمع المسلم، وهو في حالة الانفصام والازدواجية التي هو عليها الآن، أشد تدميرا لكيانه من أي مجتمع آخر.

ويزداد هذا التدمير بازدياد وتيرة التقدم الاقتصادي غير المحكوم بقيم الإسلام وضوابطه. ولهذا السبب فإن تدهور المجتمعات المسلمة بعد الاستقلال، وبعد الازدهار الاقتصادي في كثير منها، أمر يحتاج من مفكري الإسلام إلى كثير من التأمل والمراجعة، رغم الحديث الكثير عن الصحوة الإسلامية، التي هي في الواقع مؤشر حقيقي لمدى المفارقة بين تطور المجتمع الفعلي المندفع على أسس علمانية، وبين الضمير المسلم، الذي يسعى إلى ربط هذا التطور بقيم الإسلام ونظمه، وهو يدرك أن ذلك يحتاج لتغيير أساس كل المجتمع، الذي يرتكز في تعليمه وقانونه واقتصاده وكل تطوره الحيوي على نظام الإسلام في واقع تحركه.

الإسلام والغزو الفكري

ولعل هذا التطور الخطير في مسار المجتمعات المسلمة في أفريقيا وفي غيرها من بلاد المسلمين، والذي برز بوضوح منذ الخمسينات، هو الذي دفع بحركات التبشير الغربية إلى مراجعة قناعاتها السابقة عن استحالة التبشير في أوساط المسلمين. فقد تبين لهم أن المجتمعات المسلمة، وهي على هذه الحالة من التمزق الاجتماعي، الناجم عن

التفاوت الرهيب بين الطبقات، الذي يحدثه التطور الاقتصادي، وانعكاسات كل ذلك على علاقات الأفراد والجماعات التي انهارت اسسها الفكرية لسيادة أسس فكرية أخرى مغايرة لها، تبين لهم في ضوء ذلك أن المجتمعات المسلمة أرض خصبة للتبشير، وأنه في ظروف الفاقة والفقر الذي تتعرض له الطبقات المسحوقة، وفي غيبة الوعي بمرتكزات الثقافة القومية التي تستند عليها شخصية الفرد وعلاقات الجماعة، فمن اليسير استمالة مجموعات كبيرة من المسلمين وتحويلهم عن دينهم بشتى السبل المادية والمعنوية.

ولا بأس هنا من إشارة الى مؤتمر تنصير المسلمين الذي عقد بأمريكا عام ١٩٧٨، وصدر عنه كتاب (الإنجيل والإسلام) الذي عالج مختلف القضايا المتعلقة باستراتيجية التحرك في أوساط المسلمين القائم على الدراسة المستقصية للفكر الاسلامي ولواقع المسلمين، واستنباط أنجع الوسائل للتأثير عليهم، وأشارت مقدمة الكتاب الذي لخصته مجلة (الأمة) التي تصدر في دولة قطر في عددها الخامس إلى أن (الفرص مواتية لتنصير المسلمين في العالم خاصة وأن المسلمين متفرقون ويعانون من عدة مشاكل. وأن هناك انفتاحا جديدا بين كثير منهم نحونا).

وكان أهم نتائج هذا التطور التحول الجذري الذي اعترى حركات التبشير الغربية في مرحلة ما بعد الاستقلال، وبالذات منذ الستينات، فقد اتجهت العناية إلى تقوية العناصر الوطنية في قيادات الكنائس المحلية، وتكوين المنظمات العالمية لدعمها، واتخذ التبشير وجهة غير مباشرة تأخذ في الاعتبار حاجة الشعوب المستقلة حديثا إلى التنمية وتطوير الخدمات الاجتماعية، وبذلك فتحت المنظمات الكنسية وما يتصل بها من جمعيات خيرية وتطوعيه مراكزها في معظم الدول التي استقلت حديثا. واختفت بالتدريج الهيئات التبشيرية في شكلها القديم. وبذلك استطاعت المنظمات التبشيرية مواصلة ما كانت تقوم به في الماضي

في أشكال جديدة تضمن لها التغلغل في حياة الناس الثقافية والصحية والتربوية والاجتماعية، لتأكيد ما زرعه الاستعمار من منهاج، وللدعوة إلى دينها وثقافتها بطريقة عملية بدل التبشير القديم المباشر.

وقد كان لهذا التخطيط الجديد آثاره الكبيرة في تنشيط العمل التبشيري في كل أنحاء القارة، بحيث يصح القول أن حركة انتشار الإسلام الذاتية التي ظلت تتصاعد في أيام سطوة الاستعمار تتراجع الآن بوضوح أمام الاتجاه العلماني لدى كثير من قيادات بعض الدول الأفريقية المسلمة من ناحية، وأمام هذا التحرك التبشيري المخطط المدعوم بالمال والمساعدات المادية والفنية من ناحية أخرى. وتلك من المفارقات العجيبة، أن تنتشر ديانة الغرب بعد زوال سلطانها السياسي، وأن يتراجع الإسلام، ومعظم العالم الاسلامي قد نال استقلاله السياسي. وقد ذكرت مجلة تايم الامريكية في تحقيق لها عن الوضع الديني في أفريقيا في عددها بتاريخ ١٢ مايو ١٩٨٠ أن عدد المسيحيين في افريقيا عام ١٩٦٠ كان حوالي الثلاثين في المائة، وقد ارتفع عام ١٩٨٠ الى ما يقرب من الخمسين في المائة من جملة سكان أفريقيا، وذكرت في جزء آخر من التحقيق أن نسبة الزيادة السنوية أكثر من ٥٪، اي بإضافة ٦ مليون مسيحي كل عام. وتوقعت أنه بنهاية القرن سيكون نصف الثمانمائة مليون أفريقي مسيحيا. وتلك أكبر زيادة تشهدها المسيحية في كل تاريخها فيما ذكرت المجلة الامريكية، ورغم أن هذه الأرقام خاضعة للنظر، إلّا أنها تشير من وجهة نظر الغرب على الأقل إلى اتجاه الأحداث في أفريقيا. ولعل من أكبر المفارقات في هذا الصدد أن يتنصل المسلمون من الدعوة لإسلامهم باسم العلمانية الغربية، في حين يتحمس دعاة العلمانية للدعوة لدينهم بهذه الطريقة التي لم يشهد مثلها التاريخ. وفي هذا ما فيه من عبرة لمن يأخذون الامور بظواهرها ويتجافون عن جواهرها، فينخدعون بالشعارات، ولا يلحظون ما تحتها من تضليل، وما يكتنفها من أحابيل.

وقد كان للحركة الشيوعية في أفريقيا دور في شل حركة الوعي الإسلامي لا يقل عن دور الاستعمار ومبشريه. فإن كثيرا من الشباب المسلم الذي اعتنق الماركسية أصبح أداة هدم لدينه وحضارته مما مكَّنَ لمخططات الاستعمار الثقافية من الرسوخ في عقول كثير من المتعلمين، فإن الفكر الغربي في جملته هو أساس الشيوعية مثلما هو أساس الرأسمالية، وكلاهما وجهان لعملة واحدة في نهاية المطاف، وبالتقائهما في محاربة الإسلام، يسهمان في هدم الشخصية المسلمة، التي هي الدرع الواقي من تسلط المستعمرين، سواء أكانوا شرقيين أو غربيين صليبيين أو شيوعيين أو صهيونيين، فكلهم ينزع من قوس واحدة، وجميعها هدم لمجتمع المسلمين.

ولا بد من إشارة الى الخلافات المذهبية بين المسلمين أنفسهم، فقد كان لها أسوأ الأثر في الحد من انتشار الإسلام، إذ أن المسلمين انصرفوا إلى محاربة بعضهم، فانشغلوا بخلافاتهم الداخلية عن واجبهم نحو غيرهم من غير المسلمين. ولعل من المفيد أن نذكر أن الإنجليز، وقد رأوا ما يمكن أن يحدثه مثل هذا الخلاف بين المسلمين من أثر، شجعوا بحماس كبير انتشار المذهبين الإسماعيلي والأحمدي القادياني في شرق أفريقيا وغربها. ولا نريد أن نذكر مدى الضرر الكبير الذي يحدثه الصراع بين الطوائف الصوفية في غرب أفريقيا، وبين هذه الطوائف ومن يعارضونها ممن يسعون إلى تنقية العقيدة من الشوائب. وقد أدى كل ذلك إلى صراعات رهيبة بين المسلمين أنفسهم، وقد استغل ذلك أعداء الإسلام لتعطيل فعالية الإسلام في أجزاء كثيرة من أفريقيا، لا بد أن ينتبه له المسلمون فيتداركونه قبل فوات الأوان. فإن الإسلام في سباق مع الزمن، وكل ما لم يصله الإسلام يصله غيره، وكل خلاف وسط المسلمين، مهما كانت أهدافه ودوافعه في هذه الظروف الحرجة لا يخدم إلّا أعداء الإسلام.

معركة المستقبل

إن الحديث عن الدعوة الإسلامية في أفريقيا هو في جوهره حديث عن الإسلام في عمومه، في ماضيه وحاضره ومستقبله، فإن ما يواجهه الإسلام في أفريقيا يواجهه الإسلام في كل مكان. والمعركة في نهاية المطاف معركة حضارية بين نظام الإسلام كرسالة خاتمة تصل الدين بالدنيا لتحقيق خلافة الله في الأرض التي خلق الانسان من أجلها، وبين النظم الآحادية التي تفصل الدين عن الدنيا، سواء أكانت في شكلها الرأسمالي المرتكز على الفرد، أو في شكلها الشيوعي المرتكز على الجماعة، أو في ما يتفرع عنهما من أشكال تلتقي جميعها في التركيز على قوى الإنسان المادية، بمعزل عن قواه الروحية، فلا تقود إلّا إلى كارثة محققة يقضي الحيوان فينا على الإنسان، في زمان تتفاقم فيه مشاكل البشر، فيزداد عددهم وتتقلص موارد رزقهم، ولا خلاص للبشرية إلّا بثورة حضارية تعيد إلى الإنسان توازن شخصيته، بحيث يقوم الفرد مقام الجماعة في رعاية الحقوق وحفظ إنسانية الإنسان، وذلك ما جاء الإسلام لتحقيقه في هذه المرحلة الخاتمة من تطور البشر لعلاج أزمة الإنسان في مجتمع الصناعة المتطور الذي يمزق علاقات البشر، ولا سبيل إلى تجاوز تناقضات هذه المرحلة إلّا بأن ينبع الوازع من الداخل، وتدخل قيم الجماعة في ضمير الفرد، ليصبح الفرد دولة في فرد ومجتمعا باسره في شخص، وذلك هو النموذج الذي يقدمه الإسلام لعلاج مشاكل البشرية فيما يستجد من قرون، وقد ختم الله به الرسالات، لأنه العلاج الذي لا علاج سواه لأدواء البشرية في مجتمعات الصناعة المتطورة.

والمسلمون في أفريقيا وفي غيرها من أقطار الإسلام مدعوون، وقد تخلصوا من الاستعمار السياسي، إلى أن يحققوا استقلالهم الثقافي والحضاري بعودة شجاعة الى المرحلة الحاسمة التي دهمتهم فيها جحافل المستعمرين حين التفت المسلمون إلى أنفسهم وكادوا يصلون حاضرهم

بماضيهم في القرن الماضي، فحوّلهم الاستعمار عن مسارهم الطبيعي، وربط تطورهم بتطوره، ولن يتمكنوا من التطور الفاعل إلاّ بالارتكاز على إيجابيات شخصيتهم المسلمة الكامنة في عمق أعماقهم، التي حالت ظروف التخلف والاستعمار من تفجير طاقتها الخيرة في حياتهم المعاشة، وذلك يقتضيهم ثورة في مناهج التعليم يتصل فيها الناشئة بتراثهم العربي الإسلامي اتصال تفاعل ومعايشة، بحيث يصبح هو القاعدة التي تنبثق منها كل المعارف في التصاق حميم بروح العصر، فإن نظام التعليم السائد في معظم بلاد المسلمين يبتر الشباب المسلم عن إسلامه، وينفره من دينه وحضارته، فيرى في نظام المجتمع الغربي النموذج الأصيل للتقدم، ومتى تغير منهج التعليم انعكس ذلك على التشريع والاقتصاد وكل مظاهر الحياة الاجتماعية، بحيث يعيش المسلمون إسلامهم، بدل هذا الذي نراه في حياة المسلمين من فصل سالب لممارسات الدين عن مواضعات الدنيا ومناشطها الفاعلة، بما يعبر عنه بالازدواجية التي استغلها الاستعمار لتحقيق مآربه.

ويقيني أننا في أفريقيا، وفي كل عالمنا الاسلامي، وقد أظلّنا القرن الهجري الخامس عشر بظله، نقف على أعتاب مرحلة جديدة نعيد فيها فهمنا لإسلامنا في ضوء تجربتنا كمسلمين، ونتخلص بذلك من تأثير مخططات المستعمرين التي سعت إلى تجرد المسلمين من دينهم بدعوى العلمانية، فانتهت بتجريدهم من كل مقومات الحياة الفاعلة، لإن الإسلام في حياة المسلمين ليس دينا بالمعنى التقليدي فحسب، وإنما هو صياغة اجتماعية وفكرية لشخصية الفرد وتجسيد عضوي لعلاقات الجماعة، فإذا تجرد المسلم من دينه تجرد من كل علاقاته الفكرية والاجتماعية إضافة إلى العنصر الديني الذي يمنح المحتوى الاجتماعي بعده الأخلاقي والإنساني. ولرسوخ الإسلام في حياة المسلمين بهذه الطريقة العضوية الفاعلة ظلت المجموعات المسلمة قوية متماسكة

طوال عصور الانهيار والتدهور، وقاومت كل التحديات، ومن بينها الهجمة الاستعمارية الأخيرة.

إذ الإسلام بالنسبة للمسلمين نظام حياة ومرتكز حضارة، وهو انتماء ووجود وأيدولوجية، توجه حياة الفرد كما ترسم علاقات الجماعة. وكما اكتشف الأوربيون المعاصرون سر قوة الشخصية الأوربية حين اصطدموا بحضارة الاسلام منذ القرن العاشر الميلادي، فإننا نكتشف سر قوة شخصيتنا المسلمة وقد اصطدمنا بحضارة الغرب الراهنة، وكما لم يذب الأوربيون في حضارة الإسلام بعد تأثرهم بها، وإنما استعادوا حضارتهم اليونانية الرومانية، فإننا نعود بدافع من تحدي الحضارة الغربية التي تأثرنا بها إلى منابع شخصيتنا المسلمة، لنكتشف مصادر القوة فيها، لنثري بها حياتنا، ونعيد بها حيوية شخصيتنا القومية، لنقف على أرجلنا من جديد، لنواجه التحدي الغربي والشرقي، لا في أفريقيا وحدها، بل في كل العالم.

سبيل الدعوة

ولا بد لنا ونحن نتدارس أمر الدعوة الاسلامية في أفريقيا من ملاحظة الاعتبارات الآتية:

أولاً: المحاولات الدائبة لفصل المسلمين من إسلامهم باهمال التعليم الديني وحصره في نطاق ضيق لا يتعدى بعض المؤسسات الدينية كالمساجد ومراكز دراسة القرآن التقليدية كالخلاوي وكتاتيب القرآن، وإبعاد الثقافة الدينية ما أمكن من مناهج التعليم النظامي الحديث الذي يركز على ثقافة الغرب ولغاته، وربط هذا التفريق بين نظامي التعليم بغرض الاستخدام والترقي في دواوين الحكومة وغيرها من المجالات، مما يجعل من يهتمون بدراسات الدين بمعزل عن الدراسات التي تؤهل الخدمة العامة، في وضع أدنى من سواهم من خريجي المدارس المدنية.

وذلك يتطلب دراسة شاملة للوضع التربوي للمسلمين في أفريقيا، بما في ذلك البلاد التي أكثريتها من المسلمين، فإن وضع المسلمين فيها لا يبعد كثيرا عن وضعه في بلاد الأقليات المسلمة، لغلبة الاتجاه الغربي العلماني في كلا الحالتين.

ثانيا: يتصل بهذا فصل المسلمين عن اللغة العربية لغة القرآن، بتجهيلهم أولا بالحروف العربية، بعد أن أصبحت معظم اللغات الإسلامية في أفريقيا تكتب بالحروف اللاتينية، بعد أن كانت تكتب بالعربية، ولعل أهم تحول في هذا الاتجاه برز في كتابة لغة الهوسا في غرب أفريقيا باللاتينية ومثلها السواحلية والصومالية في شرق إفريقيا، والنتيجة الحتمية لذلك أن ينفصل شباب المسلمين عن تراثهم الإسلامي المكتوب باللغة العربية بما في ذلك القرآن والسنة مثلما حدث في تركيا. ولا بد من بذل مجهود كبير في هذا الاتجاه لاستعادة مكانة الحرف العربي في كتابة اللغات الإسلامية في إفريقيا.

ثالثا: بث الخلافات الفكرية والعقائدية في أوساط المسلمين، وقد رأينا تشجيع الإنجليز للإسماعلية في شرق أفريقيا، وللقديانية في غربها، لإحداث النزاع بين المسلمين، فينصرفوا عن الدعوة للإسلام في أوساط غير المسلمين بالصراع فيما بينهم. وقد برز الصراع في الأعوام الاخيرة بين المتصوفة ومعارضيهم خاصة في غرب إفريقيا، مما شل حركة التوسع الإسلامي، وفتح المجال أمام غير المسلمين ليتوسعوا في استيعاب الوثنيين وغيرهم من قبائل غرب إفريقيا.

رابعا: يجب التركيز على الأفارقة أنفسهم في بث الدعوة في مجتمعاتهم وفي غيرها من المجتمعات الافريقية لمعرفتهم بعادات ولغات أهليهم وألفتهم لهم.

خامسا: ضرورة التركيز على الخدمات التربوية والاجتماعية والثقافية

والصحية عن طريق المساجد المتعددة الأغراض التي تصل العبادة بمصلحة الناس، فيرتبط العامل الديني بالعامل الدنيوي.

سادسا: لا بد من رسم استراتيجية شاملة لمواجهة التحديات التي تواجه المسلمين في إفريقيا، ولن يتيسر ذلك إلّا بتوحيد الجهود عن طريق عمل جماعي مشترك في شكل مركز أو معهد أو مجلس للتوثيق والتنسيق، ورسم الاستراتيجية لكل العمل الإسلامي في إفريقيا، دون أن يحول ذلك بين مختلف المؤسسات والمنظمات والدول ومواصلة عملها الاسلامي.

غير المسلمين في مجتمع المسلمين

* لا إكراه في الدين

للاسلام خاصيتان امتاز بهما على غيره من الديانات والملل والمذاهب، أولاهما ارتكازه على فطرة الإنسان المبرأة من الشوائب، فكل ما قبلته الفطرة السليمة واستجابت له فهو من الإسلام والإسلام منه، وثانيتهما دورانه على العقل في كل شئون الدين والدنيا، بحيث كانت الألفاظ الدالة على العقل والتفكر والعلم في القرآن لا يوازيها في كثرة التردد إلّا لفظ الجلالة، ويكفي أن نذكر أن لفظ (علم) ومشتقاته يكاد يوازي في دورانه لفظ (آمن) ومشتقاته، والفرق بينهما لا يزيد على عشرة إلّا بقليل. ومن ثم كانت نظرة الإسلام إلى كل الأمور المادية والمعنوية قائمة على قاعدتي الفطرة والعقل، ولا يستثني من ذلك حتى الدين نفسه. فإن الدين نفسه جزء لا يتجزأ من فطرة الله التي فطر الإنسان بل كل الكون عليها. وصدق الله إذ يقول في سورة الروم (٣٠) ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾. ولكن الإيمان بالدين، مع أنه جزء من فطرة الإنسان، لا يكون بالإلزام والقهر، بل يكون بالعقل والاقتناع، ومن ثم تكررت في القرآن الكريم الآيات الدالة على حق الإنسان في الاختيار، ليس بين الأديان فحسب،

بل بين الإيمان والكفر، ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** ﴾ (البقرة ٢٥٦)، ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ (الكهف ٢٩)، ﴿ **لكم دينكم ولي دين** ﴾ (الكافرون ٦). وكان هذا الاختيار في مجال الدين والخلاف فيه مظهرا من مظاهر الامتحان الكبير الذي امتحن الله به الإنسان منذ بداية خلقه، وكذلك يقول الحق سبحانه وتعالى ﴿ **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم** ﴾ (المائدة ٤٨).

لا حرج في الدين

وهذه النظرة النافذة لا تقف عند اختلاف الأديان، بل تحكم سلوك المؤمنين داخل الدين الواحد، والله سبحانه وتعالى يقول في سورة الحج (٨٧) ﴿ **هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾. ومن ثم كان رفع الحرج قاعدة أصولية، تحكم استنباط الأحكام الشرعية، ويقوم عليها تنفيذها. والإسلام إذ يقرر هذه الحقائق الكونية ينطلق منها إلى الموقف المنطقي الذي تقضي به، وهو الاعتراف بغيره من الاديان السماوية كاليهودية والمسيحية والكتابية كالزرادشتية. فهو رغم أنه رسالة الله الخاتمة لخلقه، ورغم أنه حوى في جوهره كل رسالات السماء من قبله، وأكمل بها الدين، إلا أنه لم يلغ هذه الديانات، ولم يرغم أصحابها على ترك أديانهم والدخول فيه، وهو القائل في القرآن الكريم ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾ (آل عمران ١٩)، ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه** ﴾ (آل عمران ٨٥). وهو إذ يعلن حربه على المشركين الذين لا يؤمنون بدين، يوجه المسلمين بقوله تعالى في سورة الممتحنة (٨ــ٩) ﴿ **لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم، أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم**

في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون ﴾.

وموقف الإسلام من أصحاب الديانات السماوية، ومن لحق بهم من الصابئة والمجوس، ينبع من موقفه من الدين كله، إذ الدين في جوهره رسالة الله الواحدة إلى البشرية منذ خلق آدم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وما الرسل إلا المبلغون لرسالة ربهم حسب مقتضيات الزمان والمكان، وبمحمد صلوات الله وسلامه عليه أتم الله التبليغ وأكمل الدين. وكل هذا الدين منذ البداية إلى النهاية هو الإسلام بمعناه الشامل لكل رسالات السماء، والإسلام الأخير بمعناه الخاص هو الصورة المكتملة لرسالة الله الخالدة كما يجب أن تكون، وهو بالتالي لا يمكن أن يتعارض مع جوهر الرسالات من قبله، ومن ثم فهو يؤمن بها إيمانه بصورته هو الأخيرة. قال تعالى في سورة الشورى (١٣) ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** ﴾. والله سبحانه وتعالى يأمر المسلمين بقوله الكريم في سورة البقرة (١٣٦) ﴿ **قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** ﴾. ورغم أن هذه الرسالات التي جاء بها رسل الله قد أصابها مع الزمن التحريف في بعض وجوهها، أو اقتضت ضرورات التطور إكمالها مما اقتضى ظهور الاسلام، فإن موقف الإسلام منها، وهي في صورها الاخيرة هذه، كان موقف الحماية والرعاية والذمة والعهد. ويذهب إلى أكثر من ذلك إذ يلزم المسلمين بقوله تعالى في سورة العنكبوت (٤٦) ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن** ﴾.

ورغم أن القرآن فرق بين اليهود والنصارى من ناحية موقفهم من

الإسلام عند ظهوره، كما ورد في سورة المائدة (٨٢) ﴿ **لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون** ﴾، إلا أنه لم يفرق بينهما في المعاملة، ولولا أن اليهود في المدينة وغيرها بادروه بالعدوان، وظاهروا أعداء عليه، لما أصابهم مما هو معروف في كتب التاريخ.

* الجزية ضريبة دفاع

ويقف الكثيرون عند الجزية التي فرضها الإسلام على من لم يقبل الإسلام من أهل الكتاب. ولكن الإسلام الذي فرض الجزية على غير المسلمين ممن دخلوا تحت رعايته، فرض على المسلمين الزكاة بأنواعها المختلفة، ولم يسقطها عن مسلم، في حين أن الجزية لم تكن هي الأمر السائد في كل الأحوال، كما كان الشأن مع نصارى بني تغلب، الذين لم تفرض عليهم الجزية، بل إن الجزية لم تكن تفرض إلا على المقاتلين، أو الذين يمكنهم الإسهام في الحرب، في حين استثني منها النساء والاطفال والعجزة والقسس والأحبار، مما يشير إلى أنها كانت أقرب إلى ضريبة الدفاع الذي تقوم به الدولة حماية لهم، وهم غير مطالبين بالاشتراك مع المسلمين في حروبهم وجهادهم. أما من حارب مع المسلمين، أو لم يستطع المسلمين الدفاع عنه ضد العدو، فإن الجزية تسقط عنه، وقد رد المسلمون الجزية على أهل الكتاب حين اضطروا إلى الانسحاب أمام هجمات الروم في الشام، وفعلوا ذلك في غير الشام كما تفيض في ذلك كتب التاريخ، وفي كل ذلك إشارة إلى أن الجزية بمثابة المشاركة المادية من قبل غير المسلمين، إسهاما منهم في النفقات العامة والجهد المبذول في حماية الجميع، وهم إذ لم يكونوا يشتركون في حروب المسلمين، أو لم يفرض عليهم ذلك احتراما لاعتقاداتهم الدينية، فإن الجزية كانت تقوم عنهم مقام المشاركة

في الدفاع. وقد ذكرت المصادر أن الرسول ﷺ في بعض الحالات كان لا يكتفي بمجرد عدم أخذ الجزية، بل يمنح المحتاجين من أهل الكتاب ما يسد حاجتهم، كما فعل مع يهود بني عريضة، إذ كان يمنحهم طعمة تؤدى إليهم كل عام، وباب الاجتهاد في هذا المجال مفتوح على مصراعيه بما يجعل من إسهام المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين في النفقات العامة وفي الدفاع سبيلا الى الارتفاع بجهد الجميع إلى تحقيق الرفاهية للعامة للوطن والمواطنين.

*** الإسلام والسيف**

والإسلام من الدعوات العالمية النادرة التي لم ترغم أصحاب الديانات الأخرى على الانخراط فيها. بل لعلها الدعوة الوحيدة التي كان معظم أتباعها من معتنقي الديانات الأخرى. ولا بد هنا من تفريق بين فتوحات الإسلام وحروبه ضد الفرس والروم وغيرهم، والتي انتهت بقيام الامبراطورية الإسلامية التي امتدت من الصين إلى حدود أوروبا الغربية، وبين انتشار الإسلام. فإن السيف الذي سله المسلمون وهم يحاربون الجيوش النظامية في كل هذه المواقع، لم يسلوه على إنسان بغرض إرغامه على الخروج من دينه والدخول في الإسلام. بل إن الامر بعكس ذلك كما تشهد بذلك كتابات المؤرخين في الشرق والغرب على السواء، فإن معظم من دخلوا الإسلام في الصين والهند وفارس والأندلس وخراسان وأذربيجان والشام وشمال أفريقيا وكل أفريقيا، دخلوا الاسلام عن طواعية واختيار، ويكفي أن معظم المسلمين الذين يتجاوز عددهم الآن البليون، دخلوا الاسلام في القرون الأخيرة التي زالت فيها دولة الإسلام المركزية عن الوجود، بحيث أن الغزاة من التتار والمغول الذين تسببوا في إزالتها، اصبحوا في نهاية المطاف الحاملين للواء والمدافعين عن الاسلام حتى اليوم، كما تشهد بذلك حركات المسلمين في آسيا السوفيتية، وهم يقاومون القهر الشيوعي الغاشم.

* **الدولة العامة**

ولأن الإسلام دين عالمي موجه لكل البشرية فهو دين عام، ودولته دولة عامة، لا يستظل بظلها من يؤمنون به فحسب، بل يستظل بظلها كل البشر على اختلاف مللهم ونحلهم، وللجميع الحماية والرعاية والكفاية. وقد أمر الإسلام المسلمين بالانفتاح اجتماعيا على غيرهم من أهل الكتاب، فقال لهم في سورة المائدة (٥): ﴿**وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم، وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان**﴾. ومن ثم تزوج رسول الله ﷺ مارية القبطية ولم تسلم، وولد منها ابنه إبراهيم الذي مات صغيرا. والإسلام غير مسبوق في تعظيمه وحمايته لمن هم على غير عقيدته، فقد سماهم أهل الذمة، وأهل العهد والعقد. وإضافة الى ما أسلفنا القول فيه من موقف القرآن الكريم منها، فإن رسول الإسلام صلوات الله وسلامه عليه لم يكن يترك سانحة إلا ويوصي المسلمين بهم. ويقول لهم « لهم ما لنا وعليهم ما علينا ». وروي عنه قوله « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة ». وقال ﷺ « من آذى ذميا فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله ». وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه « إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا ». وقال ابن عابدين الحنفي في حاشيته « صرح بعض الفقهاء إن ظلم الذمِّي أشد من ظلم المسلم إثما ».

وقد أباح لهم الاسلام كل ما أباحه لهم دينهم، فالخمر والخنزير مثلا ليسا مالاً عند المسلم، أما إذا ملكهما غير المسلم فهما عنده من المال، ومن أتلفهما على الذمي غرم قيمتهما كما قال فقهاء الحنفية، ولكن ذلك لا يعطيهم الحق في بيع الخمور والخنازير، أو فتح الحانات

فيها للشرب، لما في ذلك من فتح لأبواب الفساد والفتنة. ولهم تولي وظائف الدولة كالمسلمين إلّا ما غلب عليه الصفة الدينية، وقد تولى عدد كبير من أهل الكتاب أرفع المناصب في بلاط الامويين والعباسيين، فكان منهم الأطباء والحجاب والكتاب والوزراء. وكان الأخطل التغلبي النصراني شاعر بني أمية، كما لقبه بذلك الخليفة عبد الملك بن مروان، وذكروا أنه كان يدخل عليه والخمر تقطر من لحيته والصليب على صدره وينشده الشعر.

ولا أريد أن أطيل في حقهم الذي كفله لهم الإسلام بالاحتكام إلى شريعتهم في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية والاجتماعية، وأما ما لم يرد فيه نص في شريعتهم، فهو بحكم المواطنة سواء فيه مع المسلمين، ينطبق عليهم ما ينطبق على المسلمين من أحكام، بحسبانها أحكاما عامة لضبط حركة المجتمع وإصلاح حال المواطنين.

*** حقهم جزء من الدين**

وليست هذه الحقوق المكفولة لغير المسلمين ضربا من التسامح أو التفضل من جانب الدولة الإسلامية، بحيث يمكن أن تسحب منهم إن اقتضى الأمر ذلك، فليس ذلك واردا، لأن ذمة الله ورسوله هي التي أملت هذه الحقوق كما أملت الواجبات، وأن رسول الله (ص) حين قال « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » فقد ساواهم مع المسلمين في الحقوق والواجبات، إضافة إلى حقوقهم الأخرى التي تمنحها إياهم دياناتهم، ولا يستطيع المسلمون، ما داموا مسلمين، أن يخفروها أو يهضموها، فهي مضمونة بضمانة الإسلام، وهي بذلك جزء من الدين لا يصح إسلام المسلمين إلّا برعايتها والوفاء بها. ولأجل كل ذلك وجد أهل الكتاب في المجتمع المسلم المناخ الصالح الذي ازدهرت فيه حياتهم وتفتقت مواهبهم، كما تشهد بذلك آثار علمائهم ومفكريهم

في تاريخ الإسلام والثقافة العربية الإسلامية. وقد وجدوا في كنف الدولة الإسلامية من الرعاية والاحترام ما لم يجدوه في غيرها من الدول. وقد ظل المجتمع المسلم الملجأ الذي وجد فيه اليهود الذين اضطهدتهم أوربا الحماية والتقدير، وحين خرج العرب من الأندلس، واضطهد من بقي باوروبا من المسلمين، واجه اليهود نفس المصير، فاختار أعداد كبيرة منهم الهجرة الى شمال أفريقيا، حيث عاشوا مع المسلمين إخوانا حتى العصر الحاضر رغم كل دعايات الصهيونية العنصرية التي تسعى إلى بذر بذور الخلاف الديني بين اليهود والمسلمين لتضمن هجرة اليهود إليها. وظلت الدولة العثمانية على مدى القرون المهرب لكل يهود أوروبا الذين واجهوا الاضطهاد والإذلال، وتسنم كثيرون منهم أرفع المناصب في أروقة الدولة، وقد استغلوا كل ذلك لتدمير الخلافة العثمانية، وتمهيد السبيل للغزو الصهيوني على العالم العربي.

* الفرق بين حضارتين

كل ذلك يشير إلى أن حضارة الإسلام لم تنجح في إذابة النعرات العنصرية فحسب، بل حققت التعايش المثمر بين أهل الديانات، بحيث يحس غير المسلم بأنه كأخيه المسلم جزء فاعل من المجتمع ومن الدولة، والواقع أن قدرا كبيرا مما أصاب هذه العلاقات الطيبة بين المسلمين وغير المسلمين، إنما يرجع إلى الآثار السيئة التي خلفتها الحروب الصليبية التي شنتها أوروبا على ديار الإسلام منذ القرن العاشر الميلادي، وانتهت بطرد العرب والمسلمين من الأندلس في القرن الخامس عشر الميلادي، واستشراء الاستعمار بعد ذلك، ولأن حضارة الغرب قائمة على الاستعلاء العرقي والديني، فقد كان لسيطرتها على العالم آثار مدمرة من ناحية التعايش السلمي بين العناصر والثقافات والديانات الذي يعتبر من أهم منجزات حضارة الإسلام. وقد رأينا الأوروبي حيثما ذهب لا يرضى بمعايشة غيره من الأقوام أو الثقافات، بل يسعى ما

أمكنته القدرة إلى محو غيره من الناس والأفكار إذا لم يستجيبوا لسلطانه، وهكذا ذهب الهنود الحمر في الأمريكتين، وذهب السكان الأصليون في أستراليا، وحين لم يستطيعوا محو الكثرة الغالبة من الأفارقة السود في الجنوب الأفريقي تقوقعوا في دويلة بيضاء، وسجنوا عشرات الملايين من الأفارقة في الصحارى والغابات. وما الحروب الدينية التي ظلت مستعرّةً بين المسيحيين أنفسهم لقرون، وانتهت بالانقسام الكبير بين كاثوليك وبروتستنت بخافية، ولا نزال نشهد ذيولها في أيرلندا. ومن الواضح أن الغربيين لا يستوحون في ذلك دينهم القائم على المحبة والتسامح، بل يستوحون إرثهم القائم على الوثنيات القديمة اليونانية والرومانية المختلطة بأعراف القبائل البربرية التي كانت تسكن اوروبا على أطراف الأمبراطورية الرومانية. ورغم الانقلاب الكبير الذي أحدثته الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وأكدت به قيم الحرية والإخاء والمساواة، فقد ظلت هذه الأفكار حبرا على ورق، فهم يريدون الحرية والمساواة والإخاء لأنفسهم لا لغيرهم من الشعوب، ومن ثم بلغ الاستعمار مداه منذ ذلك الحين. وشهد العالم في أعقاب ذلك صراع القوميات والعنصريات والديانات، وأبيدت شعوب، وتلاشت حضارات، وذهبت ثقافات، والغاية المرسومة تغريب العالم، وصياغته قانونيا وتربويا وسياسيا واقتصاديا على النمط الغربي، وما أبعد ذلك عن نهج الإسلام، الذي لم يحفظ لغيره من أصحاب الديانات حقوقهم فحسب، بل حفظ لكل الشعوب والأمم التي نزل بها شخصياتهم القومية في إطار إسلامهم الفاعل.

— ٢ —

العربية في السودان

اللغة وشخصية الأمة

للعاميات قدرة على التشكيل بالبيئات التي تحل بها لا تتيسر للفصحى. وهذا ناجم من أن الفصحى لغة الدين والثقافة والفكر. وكل ذلك يفرض عليها القيود ويحصرها في إطار من التقعيد والتقنين لا تستطيع منه فكاكا ـــ مثل غيرها من اللغات النموذجية ـــ إلّا في أضيق الحدود. ومن هنا جاءت الحاجة لوسيلة تعبيرية أكثر طواعية وأقدر على تلبية حاجات الناس العابرة فكان هذا الازدواج اللغوي الذي نراه في حياتنا: لغة فصحى نتعامل بها في مجال الثقافة والفكر، ولغة عامية نتفاهم بها في شئون دنيانا. وهذه الثنائية في اللغة العربية ليست حديثة العهد، ولم تنشأ بخروج العرب من جزيرتهم الى الاقطار التي استقروا فيها بعد الإسلام، بل هي ظاهرة قديمة كانت قائمة في حياة العرب حتى قبل بروز هذه العربية الفصحى التي نشأت في فترة متأخرة من الجاهلية الأخيرة تحت تأثير عوامل حضارية وثقافية معروفة، فجاءت الفصحى خليطا من لهجات كثيرة مرهصة بانتقال العرب من مرحلة البداوة والترحال الى مرحلة الحضارة والاستقرار، معبرة عن توحد فكري وثقافي وديني واجتماعي بدأ ينظم حياة العرب، وبلغ غايته بظهور الإسلام. وكان دور قريش في كل ذلك التطور بارزا وحاسما. فهي بحكم مركزها التجاري المشهود كانت رائدة التحول الاجتماعي، وكان نشاطها في طول الجزيرة وعرضها نقطة تحول هامة في حياة العرب، وبداية

لانتقالهم من إسار اقتصاد البداوة المتخلف إلى رحاب اقتصاد التجارة المتقدم، وتبع ذلك تحولات كبيرة في المجال العقلي والفكري، فتوحدت الديانة أو كادت حول الكعبة في مكة مدينة قريش، وتوحدت لغة الأدب والفكر ودارت في فلك لهجة قريش، وجاء الإسلام بقرآنه وطقوس عبادته ليؤكد كل ذلك ويسير به إلى غايته من توحيد العرب فكرياً ودينياً ولغوياً.

وكان لكل قبيلة لهجتها الخاصة المتميزة. والواضح أن الخلافات بين هذه اللهجات العربية كانت خلافات شكلية في معظمها، ومن ثم سهل على العرب فهم القرآن الذي نزل باللغة النموذجية المصفاة. وهذا التقارب بين اللهجات ناجم من تقارب سكنى القبائل داخل جزيرة العرب وعدم اختلاطها بغيرها من الشعوب لقرون طويلة قبل الإسلام. ولعل هذه الصلة القوية بين العربية الفصحى ولهجات القبائل، إلى جانب عوامل أخرى، هي التي حالت دون تفتيت أواصر القربى بينها، رغم بعد الشقة التي أصبحت تفصل بينها بحكم انتقال العرب خارج جزيرتهم إلى الامصار المعروفة بعد الإسلام. ولولا هذا لكان من الممكن أن يصيب اللغة العربية ولهجاتها ما أصاب اللاتينية مثلاً التي أصبحت مسافة الخلاف بينها وبين لهجاتها من البعد بحيث تطورت كل لهجة منها إلى لغة مستقلة، كما تشهد بذلك اللغات الأوربية الحديثة من فرنساوية وإسبانية وطليانية وغيرها.

ولكن الصلة القوية التي كانت تربط بين الفصحى واللهجات داخل جزيرة العرب ما كان من الممكن أن تستمر على قوتها تلك رغم حيوية العنصر الديني الذي يرجع اليه أكبر الفضل في المحافظة على الفصحى وعلى وصلها بلهجاتها في الأمصار. فقد تزعزعت اللهجات ذاتها بتفرق المتكلمين بها في الأقطار، وبالتقاء مجموعات مختلفة من القبائل في الرقعة الواحدة كانت المحافظة على لهجة بعينها والحيلولة

بينها وبين التأثر والتأثير بغيرها من اللهجات العربية واللغات الأخرى أمراً بعيد المنال. ثم إن كل هذه اللهجات العربية واجهت ظروفا حضارية وثقافية وجغرافية جديدة مختلفة عن ظروف نشأتها في جزيرة العرب، وكان لا بد لها أن تدخل في صراع جبار مع كل هذه العوامل الجديدة حتى تتأقلم في بيئتها الجديدة، وتضرب بجذورها في الأرض الغريبة. ومن هنا تلونت اللهجات العربية الوافدة بألوان البيئات الجديدة، وكان هذا التلون يختلف قوة وضعفا باختلاف العوامل الحضارية التي تحكمت في الموقف اللغوي وأملت تطور اللهجة.

ودراسة اللهجة العامية بحسبانها خارطة حضارية أمر عظيم الأهمية لما يلقيه من ضوء على كثير من السمات الإنسانية والثقافية التي ازدادت بها الثقافة العربية ثراء في بيئاتها الجديدة. والواقع ان هذه الثقافة العربية قد تطورت في كل المناطق التي استقر فيها العرب بتطعمها بالثقافات والحضارات المحلية التي لم تستطع مقاومة الوافد الجديد، فذابت في أحشائه، وأمدته بروافد من القوة جديدة. وقد بلغ تحول هذه الثقافة في بيئاتها المختلفة مبلغاً من التفرد والحيوية ينم عنه تفرد الشخصية العربية في بيئاتها الجديدة المتفردة. فهذه الشخصية العربية سواء أكانت سودانية أو مصرية أو عراقية أو مغربية أو ما إليها، تلونت في بيئاتها الخاصة بألوان حضارية وثقافية وبشرية أكسبتها السمات المميزة التي تتبينها الآن في البلاد العربية المختلفة. وكانت هذه الشخصية تتشكل وتتحول تحت ظروف سريعة التغير تمليها مقتضيات الصراع بين الثقافة الوافدة والثقافات المحلية. واللغة الفصحى بحكم طبيعتها المحافظة لا تسعفنا كثيرا في تصور النقلة الكبيرة التي انتقلت بها الثقافة العربية، وبالتالي الشخصية العربية، في بيئاتها الجديدة. والعامية التي لازمت كل هذا التطور، وصورت منعرجاته المختلفة السريعة منها والبطيئة بحكم طواعيتها وقدرتها على الحركة في مرونة ويسر، هذه العامية الشديدة

الحساسية لكل تحول يطرأ على حياة الناس، هي بلا شك مفتاح كل دراسة لتطور الشخصية العربية في بيئاتها الجديدة. وليس في هذا غض من شأن الفصحى التي كانت تمثل الى حدّ ما عنصر الثبات والاستقرار، في حين كانت العامية تمثل عنصر التحول والتغير. وقد أسلفنا القول في أن الصلة القوية التي تصل بين الفصحى ولهجاتها هي صمام الأمان الذي يحفظ ميزان التعادل بين محافظة الفصحى وتصلبها ومرونة العامية وعفويتها، بحيث أمكن أن يكون هناك تنوع واختلاف في الشخصية والثقافة في إطار وحدة اللغة والثقافة والدين. وقد كان هذا هو العاصم من انفراط عقد الأمة العربية رغم كافة الضغوط والتيارات والمؤثرات التي تعرضت لها في بيئاتها المختلفة.

ولعله لهذا السبب واجه الفشل كل المحاولات التي سعت لإحلال العامية محل الفصحى، لأن الذين نادوا بذلك يجهلون طبيعة اللغة العربية، ويجهلون صلتها بالعاميات، ويجهلون هذا الميزان الدقيق بين عنصر الثبات وعنصر التغير، لا في اللغة العربية فحسب، بل في الشخصية العربية أيضا. إذ أن هذا الميزان اللغوي انعكاس لظاهرة بشرية وحضارية تتمثل في تنوع النماذج العربية في البيئات المختلفة واختلافها في كثير من التفصيلات، ولكنه تنوع لا يحول دون الالتقاء، واختلاف لا يقف في سبيل التوحد، فالجميع لا يخالجهم شك في انتمائهم إلى منبع حضاري وبشري واحد، يجد كل فرد صداه في نفسه وصورته في حياته. ولعله لهذا السبب سعى المستعمرون في محاولتهم لتفتيت وحدة الأمة العربية والإسلامية وتحطيم تراثها، إلى إقناع أجزاء من الامة العربية والإسلامية بالرجعة إلى ما وراء الإسلام والعرب، وذهبوا إلى أن عظمة هؤلاء الأقوام الحقيقية ليست في العروبة ولا في الإسلام، وإنما هي فيما وراء ذلك. فشجعوا الدعوة الفرعونية في مصر، والفينيقية في لبنان، والقرطاجنية في تونس، والبربرية في المغرب، والطورانية في تركيا،

والساسانية في ايران، وما الى ذلك من نعرات. وشفعوا تلك الدعوة بدعوة أخرى الى استخدام الحرف اللاتيني بدلاً من الحرف العربي، هادفين من ذلك إلى بتر القوم عن تراثهم الديني والثقافي، وقد نجحوا في تركيا، التي كانت تكتب لغتها بالحروف العربية ولكنها استبدلت بها الحروف اللاتينية بعد الثورة الكمالية.

ولكن دحض افتراءات المستعمرين ودفع حججهم الواهية قد يؤديان الى موقف فكري لا يقل خطرا عن الموقف الذي سعى الاستعمار ودعاة الفرقة الى التمكين له. فكثيرا ما اندفع المتحمسون لوحدة العرب ولوحدة المسلمين إلى إغفال التنوع في إطار الوحدة الذي أسلفنا القول فيه. وهذا الإغفال لا ينجم عنه إلّا طمس معالم الشخصية البشرية، وإلغاء دورها المتفرد، وبالاختصار محو مصدر أصالتها وإبداعها. فكما أن الجسد الحي يتكون من أجزاء متخصصة ومتفردة بحكم مواقعها ووظائفها، وكل منها يؤدي عملا مختلفا، إلّا أن جماع جهودها يؤدي إلى غاية واحدة، هي مصلحة الكائن الحي، فكذلك الأمر في حياة الأمم والشعوب. والشعب العربي يتكون من خلايا متفردة كل منها يؤدي وظيفة متفردة بحكم الموقع والظروف والبيئة، ولكنها جميعا تتجه إلى غاية واحدة هي إثراء التراث العربي، ولن يتأتى هذا الإثراء إلّا بالتأصيل الحق، والتعبير الصادق عن الذات المتفردة.

والواقع أن هذا التنوع في إطار الوحدة ليس أمراً عارضا في حياة العرب، إذ هو قديم فيهم، حتى حين كانوا داخل شبه جزيرتهم، وحين خرجوا في الفتوح إلى الأمصار. فقد كان للحجاز شخصيته المتفردة وأدبه المتفرد ولهجته المتفردة، وكان للعراق مثل ذلك، وكان للشام مثل ذلك أيضا. بل إن مدينتين في نفس المنطقة كالبصرة والكوفة كان لهما شخصيتاهما المتفردتان. وللتنافس بين الأقاليم والمدن باب واسع في أدب العرب. ويكفي أن نذكر هنا ما قاله زادان فروخ الفارسي

للحجاج حين سأله عن العرب والامصار، فقال: « أهل الكوفة نزلوا بحضرة السواد فأخذوا من ضيافتهم وسماحتهم. قال: فأهل البصرة؟ قال: نزلوا بحضرة الخوز فأخذوا من مكرهم وبخلهم. قال: فأهل الحجاز؟ قال: نزلوا بحضرة السودان فأخذوا من حمقة عقولهم وطربهم. فغضب الحجاج، فقال له زادان: أعزك الله لست حجازيا انما أنت رجل من أهل الشام نزلوا بحضرة الروم فأخذوا من ترفقهم وصناعتهم وشجاعتهم ».

ولا شك أن تشتت العرب في ديارهم الجديدة كان أبعد مدى مما كان عليه الحال بعد الفتوح مباشرة. وكان اختلاطهم بغيرهم من الشعوب والثقافات سبيلاً إلى إكساب الشخصية العربية أبعاداً وسمات تتباين بتباين البيئات والأزمان. وتحليل هذه الشخصية العربية في بيئاتها المختلفة، والغوص في أعماقها، أمر وإن بدا في ظاهره مناقضا لفكرة الوحدة العربية، إلّا أنه في الواقع سبيل البعث العربي الجديد، الذي يهدف إلى الأصالة والإبداع الفردي، ليرفد مجرى النهر العام بالعطاء، ويمد الجسد الكبير بفيض من الغذاء والقوة. ولا خوف على الناس من النكوص أو الانسلاخ من القوة والاصالة لوجودهم، فإن هناك كما قلنا عاصماً لهم من الانزلاق في متاهات مجدبة قاحلة ينبتر الناس فيها عن تراثهم وجذور بقائهم. فإن البحث عن الذات يبدأ وينتهي بهذا التراث العربي الإسلامي، ولكنه تراث عربي وإسلامي يتشكل تشكل قطعة الماس وهي تتوهج باختلاف الزوايا التي ينطلق منها الضوء او ينظر منها الناظر.

وهذه الشخصية بنية حية دقيقة النسج تعاورت عليها ظروف تاريخية وثقافية وبشرية، وتفاعلت معها، وصقلتها وانتهت بها الى ما نراه اليوم في أقطار العروبة المختلفة. وقد ذكرت آنفا أن مفتاح هذه الشخصية هو لسانها العامي، فمن خلال دراستنا للظاهرة اللغوية تتبين العناصر الكثيرة التي دخلت في تشكيل النسيج الدقيق للشخصية الإقليمية.

اللغة والثقافة

الحديث عن اللغة لا ينفصل عن الحديث عن الثقافة، وكلاهما متصل أوثق الاتصال بالحديث عن الحضارة. وأنا لا أود في هذا الحديث أن أخوض في تحديد الفروق الدقيقة بين ما هو ثقافة وما هو حضارة، ويكفيني أن أشير إلى أنني أقصد بالحضارة مفهوماً شاملاً كالذي يقصده المتحدث حين يتحدث عن الحضارة الغربية مثلا، وأقصد بالثقافة مفهوماً أخص كالذي نرمي إليه حين نتحدث عن الثقافات الوطنية التي تشملها الحضارة الغربية كالثقافة الإنجليزية أو الألمانية أو الفرنسية أو غيرها من الثقافات الأخرى في الغرب. الحضارة إطار عام، والثقافة شريحة مما يشتمل عليه الإطار، وقد تضافرت عليها ظروف الزمان والمكان فطبعتها بطابعها المميز.

وهذا التفريق بهذه الطريقة مفيد، لأنه يوضح الصلة الحية بين عمومية الحضارة وخصوصية الثقافة. وبمقتضاه نستطيع التمييز بين الثقافات المختلفة في إطار الحضارة العربية الاسلامية. فهذه الحضارة إطار تاريخي شامل يضم إهابه عناصر فكرية واجتماعية ودينية محددة، وهي في كثير من جوانبها ذات طابع مثالي بمعنى أنها لا تكتفي بترسم الواقع التاريخي المعاش فحسب، بل تسعى إلى تحقيق مجتمع نموذجي فاضل نتبين أطرافا واضحة من صورته في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

والإنسان يستطيع أن يميز هنا بين الإسلام الرسمي وبين الإسلام التاريخي. أي بين نموذج الإسلام كما هو منصوص عنه في مصادره، وبين الإسلام كواقع تاريخي معاش. وقد يذهب الإنسان أبعد من ذلك ويميز بين الإسلام كما يبدو في دوائر العلماء والمثقفين من أئمة المذاهب وعلماء الكلام من أصحاب الفرق والقضاة والمجتهدين، وبين الإسلام كما يبدو في حياة العامة ودهماء الناس. فالإسلام الرسمي نموذج مثالي سعى العرب والمسلمون في عهودهم المختلفة لوضعه موضع التنفيذ في حياتهم، وهذه المحاولات الدائبة للاقتراب من المثال هي الإسلام التاريخي. والحضارة الإسلامية في عمومها هي الإطار العام الذي يضم دوران فكرة الإسلام عبر الزمان والمكان. وقد بلغت هذه الحضارة قمة فكرية سامقة على عهد المأمون وتركزت بعده معظم الأفكار الأساسية في الفكر الديني والسياسي والاجتماعي إلى جانب العطاء العقلي الثر في حقل العلم الطبيعي والفلسفة. هذه هي الحضارة العربية الاسلامية في صورتها الرسمية. لكن ما يترسب منها في نفوس الناس وأرواحهم ويتفاعل مع ظروف حياتهم المتغيرة المتطورة ـــ وهو ما أعنيه بالثقافة ـــ يختلف باختلاف الأزمان والمناطق.

ويستطيع الإنسان هنا أيضا أن يميز بين الثقافة الرسمية والثقافة الشعبية. إذ أن كل جيل وكل مجموعة تأخذ من الثقافة الرسمية المتوارثة ما يتلاءم وظروفها وإمكاناتها. فالثقافة الشعبية هي ما تتمثله شخصية الجماعة من الثقافة الرسمية، فيترسب في وجدانها، ويصبح جزءا من اللاشعور الذي يوجه حياتها الخاصة والعامة، وهو الذي يمنح الأمة أهم مقومات شخصيتها. والواقع أن كل القيم الأساسية التي تكفل للمجتمع الرسوخ والثبات تدخل في عملية الهضم الثقافي هذه.

ولعل أخص خصائص هذه الثقافة الشعبية أنها تطويع للثقافة الرسمية لتلائم الظروف المحلية التي انتقلت اليها. وهذا التطويع لا يقف عند

حد اللغة، بل يتسع مداه ليشمل كل مظاهر الثقافة الأخرى، وعلى رأسها الدين. والواقع أن مفهوم الدين ومظاهره في العقل الشعبي تختلف اختلافا واضحا في طول العالم الاسلامي وعرضه عن المفهوم النموذجي الرسمي. والسر في هذا الاختلاف يكمن في عملية التطويع التي أشرنا إليها. فإن الإسلام حين دخل هذه الأقطار لم يدخل أقطاراً مجردة عن الفكر الديني في أي صورة من صوره المختلفة، بل دخل وهذه الأقطار تعج بمختلف الأديان والنحل، ودخل في صراع معها، فأبادها على المستوى الرسمي، كما فعل مع المسيحية والوثنية في السودان، وأصبح الدين الرسمي فيه. ولكن الأمر يختلف كثيرا على المستوى الشعبي، فإن كثيراً من المفهومات القديمة والطقوس المبادة على المستوى الرسمي قد اختلطت بالدين في أذهان العامة. والإنسان ليس في حاجة إلى أن يذكر أن طغيان العنصر الصوفي، والاهتمام البالغ بكرامات الأولياء، والتركيز على النوبة والطار والذكر وما إلى ذلك من مظاهر الدين الشعبي في السودان، لا تفسر بالاختلاف الكبير الذي قام في الإسلام بين الفقهاء والمتصوفة وحده. فإن هناك في التراث الموروث ما جعل هذه المظاهر الصوفية تستقر أكثر من غيرها في وجدان الشعب.

وهكذا يستطيع الباحث المدقق أن يقارن بين ما حدث في بيئته وما يحدث في البيئات الأخرى، ليرصد الفروق، ويحلل أوجه الخلاف، ويردها إلى أصولها ومصادرها، وبذلك يرسم خارطة دقيقة للعقل الشعبي في شتى مجالاته الحيوية. ومثل هذا العمل يحتاج إلى أجيال عديدة تجمع التراث وتصنفه ثم تدرسه وتحلله. وإذا أعوزتنا حتى الآن المادة الوافية عن مظاهر الثقافة الشعبية في السودان كما تتمثل في الفنون المختلفة والاساطير والطقوس وما إليها؛ فإننا واجدون في دراسة لغة الشعب مجالا واسعا ـــ وإن لم يكن شاملا ـــ نتبين فيه بعض جوانب هذا العقل الشعبي كما يجلوها لنا اللسان الشعبي. وأهمية هذا اللسان

في دراسة الظاهرة الثقافية لا تحتاج إلى بيان. فهو بمثابة الوعاء أو القالب للموروث الثقافي، وهو في ذلك يعكس كل تطور أو تغيير يطرأ على حياة الناس العقلية والاجتماعية. ويكفي أن نذكر هنا أن كل الفروق التي تحدثنا عنها في بداية هذا الحديث الخاصة بالحضارة والثقافة وتمييزنا بين ما هو رسمي نموذجي وما هو تاريخي شعبي منها نلحظ صورة مشابهة له في مجال اللغة. فهناك اللغة الرسمية النموذجية، ولكنها حين انتقلت الى البيئات المختلفة تفاعلت مع الظروف الجديدة واصطبغت بألوان متباينة، فخرج لنا هذا الحشد من اللهجات العامية الدارجة في العالم العربي. وكانت كل لهجة منها صورة حية لعملية التأقلم التي تطوعت بمقتضاها الثقافة العربية واللغة العربية لتلائم الظروف المحلية الجديدة.

والواقع أن التطور الذي أصاب اللغة العربية في السودان لا يمكن تفسيره كله بالرجوع الى الأصول العربية وحدها، بل لا بد فيه من الاعتماد على كثير من المصادر القديمة التي لم تتيَسر لدارسينا في صورة مكتملة حتى الآن. فمن الواضح أن اللغة العربية قد دخلت في صراع كبير مع عدد لا يحصى من اللغات ورواسب اللغات في السودان القديم، وتأثرت في أصواتها ومعانيها بها، فإلى جانب اللغات النيلية والزنجية المجهولة لدينا حتى الآن، كانت هناك اللغات الحامية المختلفة كلغات البجا ولغات النوبة القديمة وبقايا اللغات المندثرة كالمروية والفرعونية والقبطية بجانب لغات حضارية أخرى كاليونانية. ومن الواضح أن أثر اللغة اليونانية قد برز بوضوح في صلب اللغة عن طريق اللغة الفصحى أي مع دخول العرب، إذ أن كثيرا من الألفاظ اليونانية المعهودة لدينا الان معروفة في اللغة العربية كالملوخيا والمنخوليا وما إليها، إلّا أنّ هذا التطور الأخير مسبوق بتأثير لليونانية قديم في السودان، إذ أن اليونانية كانت لغة الدين المسيحي في الممالك المسيحية

المعروفة في السودان، ومن الشواهد على هذا التأثير القديم اسم الطائر المشهور بأم قيردون فهذه اللفظة يونانية الأصل. ومثلها لفظة الكورة الدالة على ذلك الزواج الجماعي المعروف لدينا الآن. فهذه لفظة يونانية قديمة أخذتها النوبية عن اليونان وتعني في الأصل « احتفال العذراء ». وأهمية مثل هذه اللفظة لا تقف عند معرفة مصدرها اللغوي القديم فحسب، بل تشير إلى عمق الموروث الثقافي وامتداده عبر الزمن. اذ من الواضح أن احتفال الزواج هذا الذي يلجأ إليه المواطنون في قرى السودان كحركة إصلاحية غرضها محاربة غلاء المهور وتكاليف الزواج الباهظة، كان في الأصل القديم احتفالا دينيا خاصا بالسيدة مريم العذراء، ولا ندري ان كان له علاقة بالزواج، كما أننا لا ندري إن كان أهالي السودان في تاريخهم الطويل قد ظلوا يحافظون على هذه العادة بعد انتهاء المسيحية. ولكن الأمر المؤكد أن العقل الشعبي ظل يحتفظ بالاحتفال القديم، ولم يستنكف من الاستفادة منه حين دعت الضرورة إليه، بعد أن حور مدلوله ليلائم الظروف الجديدة.

وليس هناك من شك في أن الأثر الفرعوني والقبطي، سواء أكان في عادات الناس أو لغتهم، أثر بالغ القدم، ولم يأت مع تدفق موجات المهاجرين من الشمال في العصور الحديثة. ولعل كثيراً من المصطلحات الخاصة بالنيل والزراعة من مخلفات هذه اللغات المصرية في لغاتنا النوبية. ويكفي ان نذكر في هذا المجال ألفاظا مثل الدميرة والمسور والشيمة وأسماء الرياح التي يعرفها النوتية كالطياب والمريسي دلالة على الريح التي تهب شمالا والتي تهب جنوبا. والواضح أن مملكة المريس التي كانت في جنوب مصر وشمال السودان قد أخذت اسمها من هذه اللفظة، وهي في أصلها الفرعوني ماريس بمعنى قبلي او جنوبي أو آت من جهة الصعيد. فهي بالنسبة لسكان شمال مصر مملكة الصعيد. ولا يزال أهالي شمال السودان يشتقون من هذه اللفظة لفظة مرساب

اذ يقولون « البحر مرساب » أي ضئيل الفيضان. وفي كثير من أجزاء النيل يتحدث السكان عن المريس، ويعنون القطعة من النهر المنفصلة عن بقيته تتعثر فيها المراكب الشراعية، ويقولون « تمرست المركب » تعثرت هكذا. ولا علاقة للفظة المريسة الدالة على المشروب المعروف بهذا الاصل الفرعوني، إذ هي من المريس العربية والمريس كل ما مرسته « أي نقعته في الماء ومريته باليد حتى تتحلل أجزاؤه » في الماء من التمر والماء.

وكثيراً ما يوقع مثل هذا التشابه في أصول الالفاظ في أخطاء جسيمة، خاصة إذا كان صوت الكلمة ومعناها قريباً من الأصل العربي، فكلمة الأجواد المشهورة والتي تجمع على أجاويد، وتعني من يتوسطون بين المتنازعين ويسعون لرأب الصدع بينهم، قد يتبادر الى الذهن أن أصلها الجود، لأن من يقوم بهذه المهمة لا بد أن يكون كريم النفس. وقد قال الحاردلو يمدح: بعرفك كنت تقوم في حجازة واجوادية. والواقع أن الكلمة ليست من الجود في شيء، وانما هي نوبية الأصل مكونة من مقطعين أولهما أج بمعنى مختلف وواد بمعنى الفاصل، والمعنى العام الذي يفصل بين المتنازعين. ومثلها لفظة عِرِق الدالة على تيار النهر الشديد فهي من النوبية إرِّ (بتشديد الراء وكسرها) والقاف الاخيرة هي حرف المفعول التي تلحق بكثير من الألفاظ النوبية وتشير في وضوح إلى أصلها. ومثلها كلمة الدّفّيق لذلك البلح الضامر الذي توقف نموه، فهي لفظة نوبية أصلها دِفّي، التمر غير الناضج، ودفيق صيغة المفعول. ولا علاقة لها بالفعل دفق العربي. ومثل ذلك يصدق على كثير من الالفاظ البجاوية الأصل فنحن حين نقول « فلان سكت تم » أي صمت صمتا مطبقا، فإن لفظة تِمّ ليست من التمام وانما هي لفظة بجاوية تعني الصمت، ومثلها في ذلك لفظة الدعاش لرائحة المطر المشهورة، ولفظة التبس للنبات، ولفظة الدبس للورم المعروف، فكل

هذه ألفاظ بجاوية. وحتى لفظة العفرت بمعنى الدخان قبل أن يصير سحابا، ليس من كلمة عفريت العربية، وإنما هي بشارية الأصل بمعنى السحاب والغيم. والأمثلة على ذلك كثيرة.

ومن الظواهر التي تسترعي النظر في مجال التكون اللغوي ذلك التمازج الذي يحدث بين الألفاظ العربية وغيرها، وقد يكون المقطع أو الجزء العربي الأصل قد اختفى من اللهجة كلفظ مستقل، ومثل ذلك لفظة القُرْب بمعنى الخاصرة، التي لا نجدها هكذا في العامية، ولكننا نجدها متصلة بالمقطع البجاوي آب الدال على النسبة في لفظة القرباب الدالة على التنورة المعروفة. وقد نجد في بعض الأحيان الصيغتين معا، وفي ذلك ما فيه من الدلالة على اختلاف التأثير في المناطق المتباينة. فالناس في معظم أنحاء السودان يعرفون لفظة الكترابة الدالة على رائحة الشواء وما اليه، وهي مكونة من لفظة القتار الفصحى بنفس المعنى زائدا المقطع البجاوي آب. ولكن لفظة القتار معروفة بصيغتها الفصحى ومعناها في غرب السودان. ولا يعني هذا أن غرب السودان لا يعرف الكلمات المتأثرة بهذا المقطع البجاوي، فإن انتشار هذا المقطع في بوادي السودان وقراه وحواضره من الاتساع بحيث لا تكاد تسلم منه أي لهجة قبلية من لهجات المتحدثين بالعربية في السودان، ويكفي أن نذكر أن لفظة دعك لإذلال الخصم، معروفة في الفصحى وفي عامية وسط السودان. قال العبدلابي: تور المدعكة بقة عقود السم، ويعني الحرب. ولكن الكبابيش في كردفان يسمون القتال الدعكاب. قال أحدهم: فرسك ليلة الدعكاب * لقوح التيتل التكبس على المتلاب. ويستعمل الحمر وغيرهم في غرب السودان لفظة الدكناب للغبار. قال الحمري: بشوف دكنابك يا أم رشام وقف طابور. والواضح أن الكلمة من الأدكن أي المائل الى السواد.

ولكن عامية السودان من جهة أخرى تضرب في عمومها بسهم

وافر في التراث العربي القديم، وقد يتطلب منا دراسة أصل كلمة واحدة مثل كلمة البياح الى الغوص البعيد في أعماق أمهات المعاجم. فنحن حين نقول: بيح البياح وبيح الفجر نعني طلوع الفجر، وبعض أهل الغرب كالحمر يقولون البواح في مثل قول المغنية: من طلعة البواح* لنوم عيوني انزاح. وكل ذلك من لفظة البوح، وهي اسم علم للشمس عند العرب القدماء. وقد اشتققنا من ذلك الألفاظ الدالة على الظهور والضياء في مثل قولة الحمرية: يا قمر التسوع* دا البوّح للطلوع. والملاحظ أن هذا المعنى يجيء متصلا بالقمر كثيرا، ويصوغون من ذلك لفظة بوبح في أجزاء أخرى من السودان، بمعنى ظهر واكتمل ضياؤه، في مثل قول الشاعر يصف جمله: وكت القمير بوبح لو * دابو الجري اسمح لو. وقد تحذف الحاء الأخيرة فيقولون بوبي، ومن ذلك الحلية المشهورة عند الشايقية المسماة « القمر بوبي »، أي القمر اكتمل نوره. وقد يستعمل هذا المعنى مجازا للكمال والامتداد والتمام في مثل قول الحمري من غرب كردفان: الليل بوبي وحكيمك طن. وفي مثل قول الرباطابي يتغزل واصفا عنق حبيبته بالطول: بوبح لك عنق وهدل يداكي. وفي مثل قول الشكري يصف إبعاد جمله في السفر: جبتو الليلة واتبوبح ضرب فوق يابسة. ومن ذلك سموا الأرض القفر البعيدة الأطراف البوباحا والبياحة في مثل قول الآخر في جمال: أداهن البوباحا * سوالن الطوطاحا. وتروي أيضا البياحة. والواضح أن كل هذه المعاني ليست من لفظة باح يبوح بمعنى الإفشاء والظهور، فنحن نعرف هذه اللفظة كما يعرفها العرب، ولكننا اشتققنا كل هذه المعاني من اللفظة الخاصة بالشمس مصدر الضياء، والتي لم تعد عاميتنا تعرفها معرفة مباشرة إلّا عن هذا الطريق الطويل الملتف الذي تتبعناه إلى المصدر الأصيل لمشتقاتنا هذه.

سقت هذه النماذج المقتضبة خبط عشواء لأبين مدى التعقيد في نسيجنا اللغوي الذي يشف عما وراءه من تعقيد في الموروث الثقافي.

اللغة والبيئة

من أعظم نعم الله على الإنسان قدرته الفائقة على التلاؤم مع ظروف البيئة المتغيرة. ولعل من أكثر أدواته فعالية في هذا السبيل أداته اللغوية. فاللغة من أبرز مظاهر سيطرته العقلية والفكرية على بيئته المحيطة، وهي من هذه الناحية تجسيد حي على قدرته على التلاؤم الحضاري. ولكن ألفتنا الشديدة للظاهرة اللغوية تحجب عنا أهمية كثير مما يجري في هذا المجال من نشاط له دلالاته البعيدة على حساسية الانسان الفائقة، ومرونته الشديدة على التكيف، بحيث تصبح اللغات ولهجاتها المختلفة معايير بالغة الدقة على قدرة الإنسان على التطور والتكيف والتلاؤم. وليست العبرة هنا بالعدد الضخم من اللغات التي ابتدعها الإنسان في كل بيئة من بيئاته، والتي يفوق عدد المعروف منها حتى الآن الثلاثة آلاف لغة أساسية، بل يكفي أن ينظر الإنسان في إطار اللغة الواحدة في البقعة الجغرافية الواحدة، ليدرك مقدار التنوع والاختلاف في علاقة الإنسان باللغة. وهذه العلاقة من التعقيد بحيث يصعب على الإنسان الوصول الى تعريف جامع مانع للغة ما مهما بلغت من الكمال، إلّا إذا وضع في الاعتبار كل الخلافات في الأصوات والمعاني التي تنتظم الرقعة التي تشملها اللغة المعنية. ولهذا السبب جاء تعدد اللهجات في صلب اللغة الواحدة. ولهذا السبب كان الناس يتواضعون على اعتبار لهجة بعينها أفصح اللهجات وأدلها على اللغة الام دون سواها من

اللهجات. وهذا واضح في اللغة العربية حيث قصر اللغويون استشهاداتهم على قبائل بعينها اعتبروها مصدر الفصاحة وسلامة النطق، أي اتخذوها نموذجا للاحتذاء. ومثل ذلك يتم في معظم اللغات، كما هو الحال الآن في معيار الفصاحة في اللغة الانجليزية، حيث اتخذوا من شرق إنجلترا عمدة للفصاحة، ومن بوسطون في أمريكا مثالا لسلامة اللهجة الأمريكية. وحساسية الجهاز الصوتي للإنسان إنعكاس واضح لحساسية قواه العقلية والجسدية، فهو يتطور ويتحور بانتقال الإنسان من بيئة إلى بيئة، ولعل للعوامل الطبيعية المختلفة أثرها الكبير في إحداث هذه الاختلافات الكبيرة في جهاز الانسان الصوتي. وما أصاب ألسنة المتكلمين باللغة الإنجليزية في أقطارها المختلفة دليل واضح على ملاءمة اللسان لاختلاف البيئة. فإن الإنسان يستطيع أن يميز بين الإسكتلندي والإنجليزي والأمريكي والأسترالي والكندي وساكن جنوب أفريقيا دون كبير عناء. وكان العرب يميزون بين مختلف القبائل بهذه البينات الصوتية التي أكثروا من الحديث عنها كالكشكشة والكسكسة والعجعجة والطمطمانية واللخلخانية.

وكما تأثرت اللغة العربية بأقاليم شبه جزيرة العرب واختلفت ألسنة القبائل باختلاف مواقعها الجغرافية، عظم تأثرها بانتقالها الى خارج شبه الجزيرة واستيطانها بيئات مغايرة يتكلم سكانها الأصليون لغات مختلفة، ومن ثم تحور اللسان العربي في كل هذه البيئات ليتكيف بالظروف المحيطة، ولهذا السبب اختلفت ألسنة المتحدثين بالعربية في أقطار العروبة المتعددة. ويستطيع الإنسان من طريقة الكلام أن يميز بين السوداني والعراقي واللبناني والمصري والتونسي والجزائري واليمني وغيرهم من أبناء العروبة. والناظر في لساننا السوداني لا يحتاج إلى كبير عناء ليكتشف كل هذا التعقيد في علاقة الإنسان باللغة الذي أسلفنا القول فيه. فليس هناك في الواقع لهجة عامية واحدة تنتظم كل السودان أو معظم أجزائه،

وإنما هي نفس الظاهرة الإنسانية تتكرر بتكرر المواقع الجغرافية والظروف الطبيعية والإنسانية، فتجعل لسان الشايقي يختلف عن لسان المنصوري، ولسان هذا يختلف عن لسان الرباطابي وإن تجاوروا. وتجعل لسان الشكري يختلف عن لسان الكباشي وإن جمعتهما البداوة. وتجعل لسان الكباشي يختلف عن لسان الحمري وإن قربت بينهما البقعة الجغرافية. وقل مثل ذلك في اختلاف ألسنة البقارة وغيرهم عمن سواهم من القبائل العربية في السودان.

صحيح أن كثيراً من هذه الاختلافات في طريقة الكلام ومحتواه يمكن رده إلى خلافات قديمة في لهجات العرب، وقد عدد الباحثون من ذلك الكثير. ولكن الكثير من الظواهر اللغوية في السودان وليد البيئة الجديدة، وهو في ذلك تصوير دقيق لاستجابة الإنسان لظروف البيئة المتغيرة في بوادي السودان وأصقاعه. ومثل هذه الظواهر اللغوية التي أتحدث عنها الآن حديثا عابرا عاما قد أصبحت الآن ميدانا خصبا للدراسة العلمية المخبرية، وأملنا كبير في أن يتناول المختصون هذه المناطق اللغوية بالدراسة قبل أن تطغى عليها « اللهجة النموذجية » في السودان الأوسط وفي العاصمة بالذات.

وكثير من هذا التعقيد الكبير الذي يحيط بالظاهرة اللغوية ينبع من اتصالها الوثيق بنفسية الإنسان وعقليته. ومن ثم فإن كثيراً من جوانبها يصعب تفسيره وتعليله على الرغم من بداهته للنظرة الأولى. إذ أننا وإن اكتشفنا أن هناك تشابها بين ظاهرتين مشتركتين بين عامية السودان والفصحى، فإن السؤال عن سر انتشارها في العامية دون سواها من الظواهر الأخرى ما يزال قائما. ولنضرب على ذلك مثلا التحريك والإتباع في عامية السودان على وجه العموم. فالأمر الواضح أن السودانيين في معظم الأحوال يميلون إلى تحريك الساكن في كثير من الكلمات، وبذلك تطول الكلمات أو تطول حركاتها على الأصح. فمعظم العرب

المحدثين الآن ينطقون كلمة كلب بسكون اللام في العامية، ولكن كثيراً من أهل السودان يكسرون اللام ومثل هذا كثير. وشبيه بذلك الاتباع حين تختلف الحركات المتجاورة في الكلمة الواحدة، فعادة كثير من أهل السودان تغليب حركة واحدة، ولهم غرام شديد بالكسر، فكلمة لعب بفتح اللام وكسر العين، تصبح بكسر الحرفين، وكلمة بعد بفتح الباء وضم العين تصبح بكسر هذين الحرفين. وليس ذلك كله غريباً على العرب القدماء، فقد ورد عنهم الكثير في مجال التحريك والإتباع، ولكن هاتين الظاهرتين لم تبلغا مبلغ القاعدة في القديم، ولا أرى لهما مثيلا في الشمول في لهجات العرب المحدثين يبلغ مبلغ ما هو حادث في اللهجة السودانية عامة. ورسوخ الظواهر بهذه الطريقة الشمولية بحيث كادت أن تصبح قواعد مطردة، هو الذي يحتاج إلى التعليل والتفسير. وقد يكون التسهيل في النطق هو الدافع لغلبة هذه الظاهرة بالذات، ولكن السؤال ما يزال ملحا: لماذا كان في ذلك تسهيل على اللسان العام في السودان دون سواه من أقطار العروبة؟ ومن هنا تنبع أهمية دراسة البيئة وأثرها الكبير على تأكيد بعض الظواهر دون سواها. ومعنى ذلك أن قولنا إن لظاهرة ما أصلا قديما، لا يكفي لتعليل غلبة الظاهرة، خاصة إن لم تكن مطردة في لسان العرب الاقدمين. وعلينا ان نبحث عن الظروف التي أتاحت للظاهرة المعنية سبيل الانتشار والرسوخ والتأكيد.

ولعل من أهم ما يلفت النظر في هذا المقام أثر اللغات القديمة التي استقر النازحون من العرب في وسط المتكلمين بها. ومن الأمور البديهية أن العربية، وإن قضت على هذه اللغات في مناطق كثيرة من السودان، إلا أنها لا بد أن تكون قد تأثرت بها في كثير من جوانبها، مثلما تأثرت كثير من اللغات الحية الأخرى في السودان بالعربية في تراكيبها ومفرداتها، والشواهد على ذلك كثيرة من النوبية والبجاوية ولغات

الفور وما إليها. وتأثر العربية بهذه اللغات القديمة يتراوح بين التأثر البين الملموس، كإضافة مقاطع بعينها لها دلالاتها الخاصة للعربية، لتحمل نفس الدلالات التي كانت لها في لغاتها الأصلية، من مثل المقطع آب وايب من البجاوية، كما ذكرت في مناسبة ماضية، والمقطع ايق وآق من النوبية، والمقطع آية المجهول الأصل، والدال على الإفراد والتصغير في قولك غنماية ونملاية. ويدخل في ذلك الأصوات الكثيرة التي لا تمت للعربية بصلة، والتي هي أقرب للغات الإفريقية، من مثل ذلك الحرف الذي هو بين النون والجيم. ولكن هناك بجانب هذه الظواهر البارزة للتأثر باللغات المحلية، جوانب أخرى خفية من التأثر في النطق والتركيب ما تزال في حاجة كبيرة للبحث والتنقيب.

فقد تدلنا الدراسة المتعمقة للتركيب الصوتي للنوبية والبجاوية وغيرهما من اللغات المحلية، على أن غلبة بعض الظواهر الخاصة على عامية السودان، كالإتباع والتحريك مثلا، مرده الى تأثر المتكلمين بالعربية بهذه اللغات، في نطقهم وطريقة كلامهم، من تفخيم بعض الحروف وترقيق، ومن تحريك وإسكان، ومن قلب وإبدال وتركيب للجمل. فمن الواضح أن كثيراً من الظواهر النحوية والتركيبية في عامية السودان غريبة على العربية. فقد لاحظ أمبروستر في كتابه عن قواعد اللغة النوبية الدنقلاوية أن قول العامة في السودان « القطر قاعد يمشي » و (الجرادة قاعدة تنطط) من تأثر العربية بالدنقلاوية، فإن لفظة قعد أو ما يقابلها بالدنقلاوية تعني الإنشغال والعمل والعملية. ولملاحظة أمبروستر أهميتها رغم أن اللغة الفصيحة لا تخلو من مثل هذا الاستعمال. ولكن العبرة هنا بغلبة استعماله في عامية السودان، وقد يكون في شيوعه في النوبية حافزا قويا على غلبته في عامية السودان. ومما يلفت النظر في هذا المجال شيوع كسر أواخر بعض الكلمات بطريقة تجعلها ياء، أو قريبة من الياء، ويكثر هذا في شمال البلاد. فالشايقية مثلا يلحون على هذه

الياء في مثل قولهم الساقي للساقية، والاجازي للاجازة، ولهم في ذلك ملح وطرائف. هل نقول ان هذا من تأثير اللغات النوبية التي استقروا في وسطها والتي ما تزال تجاورهم، والتي يكثر في أواخر كثير من كلماتها هذه الياء، مثل عردي للعرديب، وعنقري للعنقريب، ودفّي للدفّيق، وماري للماريق، وهذه القاف الملحقة علامة المفعولية. وغير خاف أن انحصار الشايقية وجيرانهم من المناصير والرباطاب في منطقتهم الفقيرة، التي يصعب الاتصال بها، والتي لا تتيح لأعداد كبيرة من الناس رغدا من العيش، ساهم ـــ كما أوضحت في مقام آخر ـــ في تأكيد هذه الظاهرة بالذات وغيرها من الظواهر التي تبرز في كلامهم وكلام جيرانهم من المناصير والرباطاب وغيرهم من سكان شمال السودان.

ومن الواضح أن اتساع رقعة أرض السودان، وتباعد أطرافه واختلاف بيئاته الجغرافية والإنسانية يفتح المجال واسعا لتنوع اللهجات وتباين أساليب الكلام، ويكفي أن ينظر الإنسان في لهجات غرب السودان وخاصة كردفان ليتبين أثر البيئة في تشكيل اللغة نطقا ومحتوى وشكلاً. فلهجات البقارة تختلف عن لهجات الأبالة، ولهجات هؤلاء تختلف عن بعضها بحكم الموقع والاختلاط بغيرهم من السكان الأصليين، وتفصيل كل ذلك يحتاج منا لجهود مضنية في الرصد والتسجيل والمقابلة والدرس والتمحيص.

وقد بيّنا في مجالات أخرى أنه رغم هذا التباين والتنوع في اللهجات العربية في السودان، فإن هناك سمات عامة مشتركة بين المتحدثين بالعربية في السودان، مما يدل على علاقة تقارب واتصال بين مختلف المجموعات العربية في أقاليم السودان المتباعدة. وتمكّن كثير من الظواهر اللغوية الناجمة عن الاختلاط بالبيئات الأصلية التي عاشت في وسطها القبائل والمجموعات العربية في كثير من لهجات السودان العربية، وإن

بعدت عن هذه البيئات الأصلية، يثير تساؤلاً كبيراً حول الطريقة التي تمت بها للغة العربية الغلبة على ما سواها من اللغات الأصلية. ومن الواضح أن هذه الغلبة لم تتم عن طريق القوة والكثرة العددية بحيث نقول إن القبائل العربية الوافدة كانت من الكثرة والقوة بحيث أبادت السكان الاصليين من النوبة والبجة والقبائل الحامية والزنجية والنيلية، وحلت محلها. والأقرب من ذلك أن نتصور تسرباً بطيئاً لهذه القبائل العربية التي كانت تمثل حضارة فتية قوية وثقافة أكثر حيوية مما وجدته، خاصة وأن الممالك النوبية المنتشرة على النيل كان قد أصابها الوهن واعتراها الجمود لحقب طويلة، والواضح أن ثقافتها لم تكن من الغنى بحيث تصمد أمام الثقافة الوافدة. وبسيطرة هذه الجيوب العربية على مقاليد الأمور انفتح المجال للتوسع في نشر الثقافة واللغة العربية، وبذلك تم تعريب السكان خاصة في منطقة السودان الأوسط، التي هي مركز الثقل الحضاري كما بينت في مقالة سابقة. وما دام أكثرية المتكلمين بالعربية من المستعربين من سكان المنطقة، فقد تأثرت العربية بما درجت عليه ألسنتهم وتعودته من حركات وأساليب للنطق في لغاتها الأصلية. ومن الواضح أن تمازج العرب بالسكان الأصليين كان بعيد المدى، فقد ذابوا في السكان الحاميين في المنطقة ما عدا جيوب متبدية احتفظت ببعض الملامح العربية. وكان ذلك سبيلا لتأقلم العربية في السودان هذا التأقلم الذي أكسب العربية هذه الميزات التي تحدثنا عن بعضها، والتي جعلت منها لهجة متميزة من لهجات العروبة.

العامية في السودان *

منذ أن اكتشف الإنسان أمر اللغة انفصل عن بقية الحيوان، واكتسبت حياته على الأرض بعدا ثالثا يمتد عبر المكان والزمان، فأصبح بفضل ذلك حيواناً ذا تاريخ، لأن اللغة تسجيل دقيق لحياة الإنسان في كل مجالاتها العقلية والشعورية، فكما أن لكل فرد منا عقلاً يفكر به ويختزن فيه تجاربه، فاللغة للمجتمع بمثابة العقل المشترك، تختزن فيه المجموعة تجاربها وحكمتها وحضارتها. فاللغة إذن تاريخ. أو هي الإطار الذي يدور فيه التاريخ... وأنا أريد أن أتصور هذا الإطار كشريط التسجيل يمتد عبر الزمان، وتنطبع على صفحته مختلف التيارات الحضارية التي تعاقبت على هذه الرقعة من الأرض في تاريخها الطويل. لكن هذه التيارات كانت تصطرع وتتلاحم، فقد كان السودان منذ القدم معبراً هاماً للحضارات، ونقطة التقاء لها، ولغتنا العامية تمثل من هذه الناحية النتاج النهائي لعملية التلاقح الحضاري. فهي إذن صورة صادقة لحياتنا عبر التاريخ، وإذا درسناها دراسة جادة فإننا نستطيع أن نستخلص منها معظم التيارات الحضارية التي تعرض لها السودان، لأن كل تيار يترك أثره في شكل كلمات.

(*) محاضرة عامة القاها المؤلف بجامعة الخرطوم اغسطس ١٩٦٤ م.

ومن البديهي أن السودان كغيره من المناطق الأفريقية، كان وما يزال يعج بمختلف اللغات واللهجات، ولا بد أن وسط السودان الذي يتحدث الآن اللغة العربية كلغة أم كان قبل انتشار العربية يتحدث بلغات مختلفة، مثله في ذلك مثل بقية أجزاء القطر. وقد كان دخول العرب في السودان نقطة تحول خطيرة أحدثت هزة إنسانية ولغوية عنيفة، ونتجت عنها تعديلات بعيدة الغور في كيان البلاد. ولكن مدى تأثير هذه الهزة مرتبط الى حد كبير بتحركات القبائل العربية، ومناطق استقرارها، إذ أن موجة الفتح سرعان ما انحسرت عن الأطراف وتركزت في الوسط الذي كان أقرب إلى بيئة العرب. وهكذا أصبحت هذه المنطقة مركز الثقل بالنسبة للتجمعات العربية، وبالتالي تعرضت للنفوذ العربي المباشر الذي تسنده قوة القبائل النازحة، وتم للعربية الغلبة أو ما يشبه الغلبة على اللغات المحلية السائدة. وكلما بعدنا عن مركز الدائرة، تضاءل النفوذ العربي المباشر، ووجدت اللغات المحلية فرصة أكبر للحياة. ففي محيط الدائرة شمالا ما زال الناس يتحدثون باللغة النوبية ولهجاتها الأربع عند الكنوز والسكوت والمحس والدناقلة، وفي الشرق يتحدثون باللغة التبداوية ولهجاتها الخمس عند العبابدة والحلنقا والأمرأر والبشاريين والهدندوة، وهي لغة حامية، في حين يتحدث بعض البني عامر من البجة لغة التيقرة، وهي لغة سامية ذات صلة بالحبشة. وإذا تتبعنا محيط الدائرة إلى الجنوب الشرقي نجد الأنقسنا يتحدثون بلغتهم الخاصة، وفي الجنوب تنتشر أكثر من مائة لغة، وفي الغرب اللغات الدارفورية ولغات النوبة، لكن كل هذه المناطق تأثرت في كثير أو قليل باللغة العربية وأثرت فيها.

وليس في السودان لهجة عامية موحدة تربط بين المناطق التي تتخذ من اللغة العربية لغة أم، بل إن كل منطقة وكل قبيلة لها لسانها الخاص، وهي تتفاوت في مدى محافظتها على عروبة اللغة باختلاف البيئة، وبمقدار تأثرها بالعناصر المجاورة التي تتخذ لغة غير العربية لسانا لها.

وأنا أريد أن أتخذ من اللهجة، أو على الأصح اللفظة أو الكلمة، العامية السائدة في منطقة الخرطوم وما جاورها، نقطة إنطلاق لدراسة الظاهرة اللغوية كسجل لتراث الماضي في كل أبعاده القريبة والبعيدة.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو كم عربية هي هذه اللهجة، خاصة وقد قلنا إن هذه المنطقة قد تعرضت للنفوذ العربي المباشر، وفقدت لغاتها المحلية القديمة، وأصبح سكانها يتحدثون هذه اللهجة كلغة أم. والواقع أن اللغة العربية دخلت في صراع مع اللغات السائدة ودوختها، ولكن مثل هذه الحالات، وقياسا على القانون اللغوي العام، فإن الانتصار قل أن يكون كاملا، ولا بد من أن تترك اللغات المندحرة آثارها في شكل ألفاظ أو آثار أخرى في النطق والتحريف.

رواسب اللغات المندحرة

ونحن اذا أمعنا النظر في لهجتنا العامية نستطيع أن نكتشف أننا ما نزال نحتفظ بكثير من رواسب اللغات الميتة كالفرعونية والنوبية والزنجية والبجاوية، التي تخلفت عن المعركة، ودخلت في الإطار العربي، ونستعملها في حياتنا اليومية. والسر في بقاء هذه الرواسب في صلب لهجتنا العربية أن للغة وظيفة اجتماعية تؤديها، والكلمات تبقى وتندثر بمقدار نجاحها أو فشلها في تأدية هذه الوظيفة. فلقد عاش العرب في الصحراء، ولكنهم عندما استقروا في أماكن الزراعة، وخاصة على ضفاف النيل، لم تسعفهم لغتهم بالألفاظ المواتية، التي تعبر عن هذه البيئة الزراعية، وكان من الطبيعي أن تستمر معظم المصطلحات النوبية والفرعونية الخاصة بالموضوع لحاجة الناس إليها. فالساقية مثلا لم تكن معهودة لدى العرب، ولذلك لم يجدوا في لغتهم من اصطلاحاتها إلّا عدداً قليلا مثل العطفة والحلقة والدلو أو الدروة والجابية، وأما باقي الاصطلاحات، ويتجاوز الثلاثين، فكلها نوبي مثل: الكوريق والسندقيق

والسبلوقة والتوريق والأروتي والجرق، وكذلك الامر في النبرو أو الشادوف، ومعرفتهم بألوان الأرض النيلية مثل الكرو والكرس والقرير والانقاية والتقنت والمقة والمسور محدودة، فبقيت هذه الألفاظ حية، وكذلك أسماء الالآت الزراعية مثل الواسوق والكوريق والماود والسلوكة والخوسة والبدينق. وواجهوا في السودان ألوانا جديدة من النبات وما يستخرج منه لا قبل لهم بها مثل العرديب والماريق والتبش والحنقوق والعاشميق واللبسيق والسبروق والكبكبيق، واللعوت والكليت والويكة والقبانيت والكاويق والويكاب، وكلها نوبية، فاحتفظنا بها كما كانت. وللبيئة أيضا تراثها الحضاري الموروث الذي ظل يصارع الزمن، فانتصر عليه في شكل كلمات كثيرة مثل البرش والسباتة والكبوتة والقسيبة والكابدلو والتقروقة وغيرها من أدوات المنزل التي ظلت تحتفظ بأسمائها القديمة. وكذلك الحال في بعض ألوان الاطعمة الخاصة مثل الآبري والربيت. وفي مجال العادات الاجتماعية ما زلنا نحتفظ بالجرتق والسومار والكبريت في الأعراس. أما من ناحية أسماء الحيوانات والطيور فقد تمت الغلبة للعربية إلّا في دائرة ضيقة نجد فيها من مخلفات النوبة الكديس والعبلانج والككو والجلق والعنبلوق وأم قيردون.

ولا يقف الأثر النوبي عند هذا الحد، بل إن كثيراً من أسماء المدن والقرى والأشخاص في السودان يقف شاهدا على عمق الأثر الذي تركوه في حياتنا. فمن الأسماء النوبية في منطقة الجزيرة برنكو وتنوبا بالقرب من الحصاحيصا، ومعناها أرض النوبة، وأربجي ومعناها مكان العرب، ومارنجان أصلها ماريق ن جنة، أي ذرة الملكة، مزيقيلا (ج حاج عبد الله) مس ن قيلا أي العين الحمراء، سنار إس ن آرت جزيرة الماء أو الاخت، قرّي أي شؤم، أم بكول (أمب: دوم، كول ذات) ذات الدوم أم دوم ـــ وقد عرب هذا الاسم في قرية أم دوم بمنطقة الخرطوم. ولعل كثيرا من أسماء الأماكن التي تبدو لنا غريبة

مثل الخرطوم وأم درمان وشمبات والحلفاية والكدرو وسوبا والباقير وما إليها من مخلفات هذا العهد القديم.

وإذا تركنا التيار النوبي فإننا نصطدم مباشرة بالتيار البجاوي الذي ينساب قويا في صلب لهجتنا ويقف شاهدا على أن الاتصال بين المجموعات البشرية في السودان كان منذ القدم قويا وحادا. فنحن نتحدث بالتبداوي حين نذكر المرفعين والبعشوم والبعنيب والصقر، أو نستعمل العنقريب والكركب والفندك والدانة للشراب والسكسك والكرورية والنصل، أو حين نأخذ الشبال في العرس، ونستعمل في مجال الأطعمة الدوف والقنقر والعنكوليب. أو حين نقول لمن لم يحالفه الحظ جلا، أو ننادي الطفل بالدرفون، أو نشكو من الدبس، ونبرم الشنب، ونطبل البيت بالطبلة، ونقول لمن يرحل قنجر، ونصف الشفاه الغليظة بالشلاليف، وأصل الشلوف عندهم خرطوم الفيل. وسنرى بعد قليل أن تأثير البجا في لهجتنا أعمق من ذلك بكثير. والسؤال الذي يجبهنا هنا هو هل امتد نفوذ البجا إلى منطقة وسط السودان، فأثروا منذ القدم في اللهجة تأثيرا مباشرا كما فعل النوبة، أم أن هذا التأثير قد انتقل إلينا عن طريق القبائل العربية التي استقرت لفترة في أرض البجا بالشرق ثم انساحت الى منطقة الوسط؟. هذا سؤال ستكشف الأيام عن الإجابة عليه، وقد علمت مؤخرا أن لأستاذنا البروفسور مكي شبيكة نظرية في هذا الخصوص مؤداها أن معظم القبائل العربية جاءت إلى السودان عن طريق الشرق فانتقل معها هذا الأثر البجاوي إلى أواسط السودان.

وكانت علاقة السودان بمصر قوية منذ العهود الفرعونية والقبطية، وما زلنا نحتفظ في لهجتنا بشواهد على هذه العلاقة القديمة في شكل كلمات كثيرة مثل الكلمات النيلية كالدميرة والشيمة والشلباية والريح المريسي (الجنوبي) والطياب (الشمالي) عند النواتة ولفظة الطورية.

والأثر الفرعوني يدور على ألستنا كل يوم في لفظة شنو (وقد وردت نفس الحروف بمعنى يسأل). وفي لفظة كاني ماني (سمن وعسل: في دكان الزلباني). وحين تزجر الحمار بلفظة عر فلعلها من عا وتعني الحمار بالفرعونية. وفي علاقتنا بأطفالنا نتحدث أحيانا بالفرعونية في شكلها القبطي خاصة في مثل لفظة (أمبو) بمعنى أشرب أو الماء وللفظة كخ وهي القذارة. ولعل الكثيرين منا لا يدرون عندما يخيفون أطفالهم بود أو بعلو أو البعبع انهم يستعدون عليهم العفريت المصري القديم بعبع الذي كانت مهمته إخافة الأطفال. ويتهم أحدنا بأنه تلِّيس، والتلّيس هو الجراب أو الزكيبة بالقبطية، ومن الالفاظ القديمة التي نستعملها الآن لفظة جاي في قولك تعال جاي وكانت تستعمل قديما لطلب المعونة والاستغاثة. وأيضا لفظة ياما « ياما قرن الثور شايل » بمعنى كثير بالقبطية، وعندما نجيب على نداء بقولنا أها (قبطية بمعنى نعم). كوّش عليه: تركه لا يملك شيئا أو تركه عريان.

ولا بد أن للغات الافريقية القديمة أثرها في لغتنا خاصة الألفاظ التي تضم الصوتين نا (نانا) نيام نيام، نم نم، نل، ناو، وجا (سجك بجك). ومن الألفاظ الأفريقية القديمة لفظة قرنتي لفرس البحر، وتستعمل في الشمال والجنوب. ولا بد أن الفاظا مثل القعونجة والتامبيرة وغيرها من الألفاظ المجهولة حتى الآن هي من مخلفات هذه اللغات، وسيكشف عنها البحث بإذن الله.

كل هذه المخلفات القديمة وآلاف غيرها درجت على الألسنة منذ أقدم العصور، ولم تستطع اللغة العربية القضاء عليها، لأن استمرارها كان ضرورة اجتماعية، لأنها كانت تؤدي وظيفة اجتماعية، أو تعكس ظواهر اجتماعية، وكانت اللغة العربية من الطواعية والمرونة بحيث ضمتها إليها، واصبحنا الآن لا نكتشف أصولها إلّا بالدراسة والبحث.

ولكن هذه اللغة العربية التي نجحت إلى حد كبير في إخضاع اللغات القديمة، وهضمت ما بقي من مخلفاتها، واجهت تحديات البيئة الجديدة، واضطرت بمرور الزمن إلى التكيف معها، وسرعان ما تطورت لغة الحديث الى لهجة تختلف كثيرا عن اللغة الأم، وإن احتفظت بكثير من خصائصها، وبعض هذه الخصائص، قد اندثرت الآن في اللغة الفصيحة، ولكن لهجتنا تحتفظ بها كشاهد على هذا الأصل القديم الضائع. واللهجات دائما تمثل التطور السريع المتصل في المجتمع، فهي تحوّر كثيرا من الحروف والعلامات بحيث تلائم ظروف المتكلمين، وتتوخى في هٰذا التحوير سهولة التداول وسرعته، حتى تؤدي وظيفتها الاجتماعية في أبسط صورة ممكنة.

والناظر في بعض اللهجات العربية السائدة في بعض مناطق السودان يحس بالعلاقة القوية بينها وبين بعض القبائل العربية في جزيرة العرب. فإن اللغة العربية لم تكن في الأصل لغة أمة واحدة، بل كانت خليطا من اللهجات لقبائل كثيرة تبلورت قبل الإسلام في لغة قريش، ولكن مع سيادة قريش احتفظت كل قبيلة بلغتها الخاصة، ونقلتها معها حين نزحت خارج الجزيرة قبل الفتح وبعده. فمن الظواهر اللغوية التي امتازت بها قبائل عربية بعينها ونجد لها صدى في لغتنا:

(١) إبدال الحاء هاء (حسن: هسن) في كردفان، تقابل لغة بني سعد بن زيد مناة بن تميم ولغة لخم وعليها قول رؤبة: لله در الغانيات المدّه، يريد المدّح. وقوله: براق أصلاد الجبين الأجله: الاجلح، وقولهم باقلاء هار: حار.

(٢) إبدال العين همزة والهمزة عينا في على: ألى. وفي أمر: عمر،

لغة فصيحة فالعرب تقول موت زؤاف وزعاف، وسأف وسعف. واستأديت الأمر على فلان في معنى استعديته.

(٣) بعض سكان النيل الازرق يشدد الحرف الأخير من الكلمة المتصلة بالهاء فيقولون في كتابها: كتابّ وفي كتبها: كتبّ بالتضعيف، وكانت سعد تضعف الحرف الاخير من الكلمة الموقوف عليها فيقولون هذا خالدّ.

(٤) اقتطاع اللفظ قبل تمامه أو الترخيم عند الرباطاب ببربر والمناصير في مثل قولهم: أعطيته الكتا (ب) وسمعت الكلا (م)، وهي لغة طيِّئ.

(٥) بعض قبائل كردفان تقول في أعطى: أنطى، وهي عربية لسان سعد بن بكر وهذيل والازد وقيس والأنصار، ووردت في الحديث: لا مانع لما أنطيت، واليد المنطية خير من اليد السفلى، وقُرِئ شذوذا: إنا أنطيناك الكوثر.

(٦) قولنا في الاستفهام مِنُو ومِنُنْ ومِنِي يستند على باب كبير في كتب النحو.

(٧) قولنا دسَّيت بدل دسست وصبّيت المال (صببت) وقصّيت الاظافر (قصصت) فصيح.

(٨) جعلنا حرف المضارعة همزة مكسورة إذا كان للغائب، فنقول في يُمكن ويَقول إمكن وإقول فصيح.

(٩) التخلص من الهمزات في مثل راس وبير ولوم وتوضيت وقريت عربي، لأنهم يقلبون كل همزة من جنس حركة ما قبلها.

(١٠) ونحن نستعمل في عاميتنا لغة أكلوني البراغيث فنقول قالوا الناس

(قال الناس)، وهي لغة سخر منها النحاة والتقليديون مع أنها وردت في القرآن ﴿**وأسروا النجوى الذين ظلموا**﴾، وفي الحديث « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار » وفي شعر العرب:

يلومونني في الدين قومي وإنما ديوني في أشياء تكسبهم حمدا

(١١) أهل اليمن يقلبون لام التعريف ميما، وقد وردت في الحديث (ليس من أمبر أمصيام في أمسفر) ومن ذلك قولنا: أمبارح للبارحة.

(١٢) وأهم ظواهر العامية إهمال الإعراب، وقد ذكر أن تميم وربيعة تحذف التنوين وتقف بالسكون فتقول جاء خالدْ ومررت بخالدْ، وان كانت تميم تحافظ أحيانا على تنوين الفتح. والظاهرة الغريبة في لهجتنا أننا احتفظنا بتنوين الفتح في مثل قولنا: كل شاةً معلقة من عصباتا. وفلان راجلاً زين.

(١٣) ونحن نلزم جمع المذكر السالم الياء في جميع الأحوال، وهي لغة بني تميم: وكان لنا أبو حسن عليّ أبا برا ونحن له بنين. ونسب الى ربيعة حذف نون الرفع لغير ناصب أو جازم فتقول: أنتم تحبوا الحق.

وكل هذه الظواهر تؤيد ما يذهب اليه بعض الباحثين مثل الدكتور عبد المجيد عابدين من أن (معظم القبائل العربية التي دخلت السودان من قبائل ربيعة وجهينة).

ولكن بالرغم من هذه المظاهر القديمة التي احتفظت بها اللغة كدليل على الأصالة، فقد كان لا بد لها، وقد انتقلت إلى بيئة جديدة، من أن تتأقلم وتتكيف بالظروف الجديدة حتى تلبي حاجات الناس وتستقيم على ألسنتهم، وقد استلزم ذلك إحداث تغييرات كثيرة في النطق والمعنى.

وأهم أسلوب اتبعناه في تطويع اللغة حتى تسهل على الألسن عملية الإبدال، إذ أننا نميل إلى التخلص من الحروف الصعبة ونبدلها بغيرها، مثل:

ذ = د : جبد: جبذ، جدع، جذع، حادق: حاذق، دروة: ذروة، (عند العرب الهيدبى: الهيذبى ــ دحداح: ذحذاح).

د = ض : ذبح: ضبح، ذبان: ضبان، ذبل: ضبل، جذل: جضل، دروة: ضريرة، قذف: قضف.

ث = ت : تلاتة ــ تمدة ــ شبت ــ جتة ــ حتل حتالة ــ حترب.

ج = د : دحش ــ ديش ــ دشر ــ دشوة ــ درش العيش ــ عضم دوش ــ شدر ــ شداعة.

د = ج : خجيجة ــ جدادة.

أ = ع : جأر: جعر، قرأ: قرع، فقأ: فقع، (العرب: أربون وعربون ــ وانفقأ وانفقع).

م = ب : مكان: بكان، متين: بتين، منبر: بنبر، مسراع: بسراع، (العرب: مكة بكة).

وهكذا لا يكاد يفلت منا حرف دون إبدال. وقد يضطرنا دافع التخفيف أن نغير من وضع الحروف عن طريق القلب فيسهل نطق الكلمة، ولدينا آلاف من الكلمات المقلوبة:

جض: ضج، نجض: نضج، جضم: ضجم، دلجة: جلدة، جواز: زواج، دار الشيء: راد، سحلية: حسل، خفس: خسف، فقه: فهق، تب: بت، أنعل: ألعن، شبعة: شعبة، نخنخ: خنخن، معلقة: ملعقة.

(والقلب معروف عند العرب: جبذ وجذب، فطس وطفس، قبط وجهه وقطبه).

وقد نلجأ أحيانا الى الحذف فنقول ود (ولد) ـــ بت (بنت) ـــ مرة (امرأة) ـــ نص (نصف) ـــ فد (فرد) مرة: فردمرة ـــ حبابك عشرة مرحبا بك، أو ندغم الحروف المتشابهة: إتّ وقتّ وكتّ (أنت قلت كنت). وقد تستدعي ضرورة التخفيف زيادة حرف أو أكثر، فنقول طوطح بدل طوّح، ولولح بدل لوّح، وطفشن الباب بدل فشّه.

وقد نذهب إلى أكثر من ذلك في سبيل السيرورة ورفع الحرج عن اللسان فنمزج الكلمات العديدة في كلمة واحدة وهو ما تسميه العرب بالنحت، فنقول معليش بدل ما عليك شيء، وعشانك بدل على شأنك، ليشنو لأي شيء هو، بلاش: بلا شيء، هسع: هذه الساعة: ها الساعة، لسع: إلى الساعة ـــ الليك أولى ليك الذي لك، دقر يا عين صادمن عيني وعين الحساد هذا قرة عيني. كل هذه التحويرات في جسم الكلمات حدثت بالضرورة حتى تسهل اللغة على الألسن، ويتم التعامل بها في يسر.

والأمر أبعد من ذلك في مجال مدلولات الألفاظ ومعانيها. إذ أن اللغات كالآدميين تتأثر بعوامل البيئة وبالمناخ الاجتماعي الذي تنتقل إليه. وقد اختلف تأثر اللغة العربية في السودان باختلاف المناطق والقبائل. أما القبائل المستقرة فقد تأثرت أولا بالسكان الاصليين، واضطرت في كثير من الأحيان إلى إحداث تغييرات كبيرة في مدلولات الألفاظ ومعانيها لتلائم ظروف بيئتها الجديدة، والكلمات التي كانت تدل أصلا على مفهومات بدوية عدل بها عن مدلولها الأصيل إلى مدلولات جديدة تعبر عن واقع الحياة المعاش مثلا: الدرقة التي تدل في الأصل على الترس، جعلناها تدل أيضا على حائط البيت؛ والدقلة التي تدل في الأصل على الشاة الضاوية الضعيفة أطلقناها على البطيخة الصغيرة؛ والديس الذي هو الغابة المتلبدة جعلناه شعرا؛ والزغردة وهي في الأصل الأصوات

التي ترددها الإبل في جوفها، جعلناها زغاريد النساء في الأفراح؛ والزواعة التي كانت تشتيت الإبل وتفريقها، جعلناها لكثرة الكواسة؛ وهذه الكواسة كانت في الأصل للبعير يمشي على ثلاث قوائم وهو معرقب، ولا علاقة كبيرة بين هذا المعنى القديم والمعنى الذي نريده الآن من قولنا الكوّاس حقه في كرعيه. وفي علاجنا البلدي نستعمل الخشبة وهي ضرب من (الرجيم) يمتنع فيه الإنسان عن الدهون والطعام المالح، وقد يتعاطى بعض الأعشاب الجافة، وهي في الأصل أكل اليبيس من المرعى. ونقول الآن إتّفّنت في التراب، وأصلها من ثفنت الناقة، أي ضربت بثفناتها الأرض، والثفنة من البعير ما يقع على الأرض من أعضائه. ونقول إن الولد خمجان، أي سيِّئ الادب فاسده، وفي الأصل خمج الثمر فسد جوفه وحمض، وهكذا هناك آلاف من الاستعارات نقلنا بها الألفاظ من بيئتها البدوية إلى بيئتنا الحضرية. ومن الأساليب التي طوعنا بها المعاني، تخصيص المدلول للكلمة التي كانت عامة، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها مثلا (١) الجنفا نخصصها للعسرا أو التي تلبس الثوب بالعكس، والجنف في الأصل الجور والميل عن العدل إطلاقا (٢) ونخص التشليق بالعين، وشلق في الأصل شق أو خرق طولا دون تخصيص (٣) ونسمي الصدأ بالصقر (حديد مصقّر)، والصقر اختلاط لون الطائر خضرته أو سواده بحمرة أو صفرة (٤) ونطلق لفظة الشخت على الغشاء من اللحم، وهي في الأصل ضمور عن غير هزال (٥) وأطلقنا اسم الضمير للخصر النحيل، وهي من الضمور أي النحول. والمناغمة في الأصل الكلام الرقيق، ولكننا حددناها بالمناداة، وهكذا.

وهناك ألفاظ بعضها غامض نستعملها في حياتنا اليومية بالتعود، ولا ندري لها معنى محددا، وأبرز ما يظهر ذلك في الألفاظ المبهمة التي ينطق بها الصبية في ألعابهم، فمن ذلك قول الصبي وقد عصبت عيناه وحمل في يده العصا يبحث بها عن أنداده: أنا ما بشوف بعمط الصوف،

(وعمت الصوف) جملة قاموسية وتعني لفه مستديرا ليجعل في اليد فيغزل، ومعنى ذلك أننا ورثنا هذه اللعبة بألفاظها المحددة منذ القدم، ولكن المعنى تنوسي بمرور الزمن، وفقدت الكلمات دلالتها الاجتماعية، ولكنها بقيت على الألسن كدليل على المصدر القديم. ومثل ذلك قولنا: حجّيتك ما بجّيتك، « وبجيتك » تعني طعنتك (ومما يؤكد هذا المعنى رد الآخر: خيرا جانا وجاك. وندعو على الآخر بقولنا: يديك الطِلا ووجع الكِلا (الطلا القطران)، أو نقول له: يديك الكود ووجع اللغود، والكودة هو ما جمعت من تراب، أو نقول له: يخجك برد الحجاج، والريح الخجوج الشديدة العنيفة. ونقول لصديق: أدّينا حركة، نقصد بعض المال، والحركة في الأصل مائة ناقة. ومن الألفاظ التاريخية الهامة التي دخلت لهجتنا وتنوسي أصلها لفظة الحرامي أي اللص، ولا دخل لها بالحرام إذ هي منسوبة إلى قبيلة بني حرام التي دخلت مصر أيام الفتح العربي، ثم انحطت وتلصصت، فأصبح كل من يسرق يسمى حرامي. ومثل ذلك أيضا لفظة الحنفية في العهود المتأخرة لماسورة المياه، والكلمة في الأصل كانت صنبور الحنفية، نسبة لأصحاب المذهب الحنفي، وكانوا يتحرجون في طهارة الماء، ويلحون على عدم جواز الوضوء من ماء لامسته الايدي، ولذلك، ومبالغة منهم في حفظ الماء طاهرا صنعوا الصنابير في المساجد للوضوء. وبمرور الزمن سقطت كلمة صنبور المضافة إلى الحنفية، وبقيت كلمة الحنفية دالة على الصنبور أو الماسورة.

وكما احتفظت لهجتنا بخصائص لغوية لبعض اللهجات العربية التي تلاشت الآن، كذلك احتفظت ببعض الصيغ التي ضاعت من اللغة الأم، مثل لفظة « سجم » التي تعني السواد وتقرن دائما بالرماد، ففي الفصحى نجد لفظتي سحم وسخم بنفس المعنى أي السواد، ولكننا لا نعثر على سجم، وما دمنا نستعمل الكلمة في نفس المعنى المنصوص

عليه في الفصحى فالأرجح أنها كانت لهجة خاصة لم تدون في كتب اللغة وحفظتها عاميتنا. ومن جانب آخر نعثر على صيغ وألفاظ في لهجتنا مستنبطة من مصادر عربية قديمة ضاعت الآن من حياتنا ولكننا احتفظنا بهذه الألفاظ المنتزعة منها، ومن ذلك لفظة تحنفش (ولم أجدها في المعاجم) أي انتفش من الغضب، وقد أخذناها من الحنفش، وهي أفعى عظيمة ضخمة الرأس رقيقة العنق خبيثة اذا غضبت انتفخ وريدها (ونحن لا نعرف الآن هذه الحية في لهجتنا). ونستعمل النجامة في الحش، وقلّ أن يخطر ببالنا أنها مستنبطة من النجم، وهو ما طلع من النبات على غير سوق، وأخذنا منها الفعل نجّم فيها وتغلّب في مثل قولنا: نجّمه طيّب (والنجامة بهذا المعنى سودانية). وأخرجنا البعاتي من فكرة البعث، ولا وجود له في العربية. ومن الألفاظ التي ضاع أصلها لفظة الشرغرغ (إناء القهوة)، ولعله أخذ من الطائر الذي يحمل نفس الاسم عند العرب ويشبهه، ونقول للسحابة الممطرة الشختور، وهي في الأصل سفينة صغيرة بشراع واحد، فكأننا كنا نعرف هذا المعنى قديما، ثم شبهنا السحابة الممطرة بهذه السفينة، وبمرور الزمن أصبحت الفكرة المستعارة هي الحقيقة وضاع الأصل.

وعن طريق العرب تأثرنا بالفرس واليونان والسريان فانتقلت إلينا كثير من الالفاظ الحضرية التي أخذها العرب عنهم. فمن اللغة الفارسية وصلتنا ألفاظ الأطعمة والملابس وأسماء الادوات المختلفة فمن ذلك: البالوظة والباذنجان والكعك والخشاف والجزر واللارنجة والزنجبيل والتمباك والنشادر، ومن أسماء الأدوات الطشت والإبريق والبرواز والجزلان والجنزير والدبارة والشوال والبردعة والسيخ والكتان، ومن أسماء الملابس: القفطان والسروال والبفتة والجوخ والديباج والبشكير والشراب، بالإضافة إلى ألفاظ مثل البولاد والسادة والبهلوان والجربندية والبخت والبندر والسرايا وكل ألفاظ الطاولة يك ١ — دو ٢ — سي ٣ —

جهار ٤ ـ بيش ٥ ـ شيش ٦ ـ يك كبير ١ و ٢ ـ دبارة ٢ر٢ ـ دوسه ٢ر٣ ـ درجي جهارين ـ دبش ٢ر٥ ـ دوش ٢ر٦.

ويتمثل التيار اليوناني القديم في ألفاظ كثيرة نستعمل منها اليوم في أسماء الأطعمة: الملوخيا والبامية والترمس والكرنب والكراويا والبقدونس، ومن الأدوات الطاجن والكبسونة والكير والمغنطيس، ومن الامراض المنخوليا واليرقان، بالإضافة إلى ألفاظ مثل البارود والاصطبل والقيراط والمصطكي والعطرون والقانون وغيرها.

وكما اتسعت العامية في الماضي وحملت في جوفها معظم التيارات الحضارية التي مرت بها البلاد، فاكتسبت بذلك خصوبة ومقدرة، كذلك تأثرت بالتيارات الحديثة، فقد خضعت البلاد في القرن التاسع عشر للحكم التركي المباشر فدخلت إلينا كثير من الاصطلاحات التركية، بالإضافة إلى كثير من الألفاظ والتعابير التي كانت مستعملة في الشام ومصر والمغرب. وحضارة الأتراك كانت حضارة عسكرية وإدارية، فورثنا عنها كثيرا من المصطلحات العسكرية والإدارية التي تطلبها وضع الحكم التركي في البلاد: فكل الألفاظ التي تبدأ أو تنتهي بالمقطع باش تركية (معناه كبير) باشكاتب، يوزباشي، بكباشي، حكيمباشي، وأيضا الألفاظ التي تنتهي بخانة (ومعناها مكان): شفخانة، أجزخانة، أدبخانة، وأيضا كل الألفاظ التي تنتهي بالمقطع دار (صاحب) حكمدار، بيرقدار، دفتر دار، إلى جانب الألفاظ التي تنتهي بالمقطع جي (للنسبة) تمرجي، سفرجي، أجزجي، عربجي، وقد تأثرنا في طعامنا بالأتراك فعرفنا منهم الكفتة والقاورمة والطرشي والبقلاوة واليخني والسجوك والبسبوسة والبسطرمة والتنكة، وكلها ألفاظ تركية، ومنهم دخلت إلينا كثير من الألفاظ المعهودة مثل عفارم ودغري وبرضو وخردة وأوضه وشنطة، وبهية ودشمان (العدو)، وعشرات غيرها من الألفاظ التي أصبحت جزءا من تراثنا بالرغم من ذهاب الأتراك.

كل هذه التيارات امتزجت وتداخلت في اللهجة بحيث أصبح من الصعب إرجاعها لأصولها إلّا بعد جهد جهيد، وقد نجد أحيانا أكثر من عنصر تمتزج في اللفظة الواحدة، مثل معظم الكلمات التي تنتهي بالمقطع آب، فهذا المقطع بيجاوي يدل على النسبة أو المفعولية، وكثيرا ما تكون الكلمة الرئيسية عربية، مثل لفظ القرباب الذي تلبسه النساء، فلفظة قرب لفظة عربية فصيحة معناها الخصر، فكأن الكلمة تعني الشيء الذي يخص الخاصرة، وهو الثوب الذي يلف حولها. وعلى ضوء هذا يفسر بعض الباحثين لفظة أرباب التي استعملت بكثرة في زمن الفونج بمعنى (عربي). وقد تكون الكلمة الرئيسية نوبية وتقترن بهذا المقطع التبداوي مثل لفظة ويكاب (لأن الويكة نوبية الأصل). ويتجلى هذا الأثر بشكل أوضح في صفة النسبة، فنحن عندما ننسب فردا إلى عبدالله لا نقول عبد اللّاوي (كما يفعل أهل مصر)، وإنما نقول عبد اللّابي، وخوجلابي، وفتيحابي، وقد طبع هذا الأثر لهجتنا حتى أصبح أمرا مألوفا لا نفكر كثيرا في عدم عروبته، مع أنه في الواقع ليس بعربي. وقد تأثرنا من ناحية التركيب أيضا بالأتراك حين نعبر عن النسبة بالمقطع جي حتى في كلماتنا العادية التي لم نرثها عن الأتراك، فنقول مثلا لعبنجي (بدل لعبي) ولخمنجي وسكرجي وخدرجي. ومن المقاطع غير العربية التي نستعين بها في التعبير عن الإفراد وأحيانا عن التصغير المقطع آية: فنقول ونقصد المفرد: غنماية وإنداية وخرتاية (وأصلها خريطة)، أو نقول للتصغير: نملة: نملاية، وحبة: حباية، لحمة: لحماية. ودراسة هذه الظواهر النحوية للهجتنا العامية تحتاج الى مجهودات كبيرة حتى يكشف النقاب عن أسرارها الخفية.

ودخلنا في القرن العشرين، وخضعت البلاد للإنجليز، وتعرضنا للتيارات الغربية التي هبت علينا من كل صوب وتركت آثارها الواضحة في لهجتنا. وكثير من هذه الآثار تأقلم أو تعرب حتى كدنا لا نصدق

أنه أجنبي، فمن اللغة الإيطالية وصلتنا البنادورة، البطاطس، البسلة، الفصولية، البرنيطة، بطارية، بوليصة، البالة، الأسكلة، السقالة، الموضة، الطاولة، الكروسة، كرنتينة، كمبيالة، لوكاندة، وابور، وردية، أونطة وقمرة القطر Camera والفاتورة. وعن الفرنسية دش، تندة، دركسون، جرسون، كرتون، كبوت. وهناك آلاف من الالفاظ درجت على ألسنتنا وتقبلناها كجزء من تراثنا حتى كدنا قل أن نقرن بين القرش و Groschen وهي الكلمة الأصيلة في الالمانية، والنمرة و Number الايطالية، والأونطا و Aventa الايطالية، أو نظن الفتيل هو Phial، والسرويس Service، والصلصة Sauce، والبدرة Powder، والباسطة Paste، والميز Mess، والورشة Workshop، والمكنة Machine، والبرندة Veranda، والقراش Garage، والترلة Trailer، والانجيرة (الكسرة) من اللفظة الطليانية Manjari وتعني طعام ولعلها دخلت إلينا عن طريق الحبشة أيام الحرب حيث أصبحت الكسرة تباع في قارعة الطريق.

أردت أن أخرج من هذه الدراسة السريعة للفظة العامية في منطقة الخرطوم وما جاورها بفكرة عامة مؤداها أن لغتنا حيث وجدت وليدة ظروف تاريخية واجتماعية متشابكة، وبالتالي فهي على قدر عظيم من التعقيد. وإذا كانت اللغة انعكاسا صادقا للحياة، فإننا نخلص من ذلك إلى أن حياتنا، وبالتالي شخصيتنا، على قدر من التعقيد كبير، بحيث لا يجدي فيها التعميم وإطلاق الأحكام. هل نحن عرب؟ هل نحن افريقيون؟ هل نحن بين بين؟

إن الإطار العام للهجتنا عربي، فقد احتفظنا بكثير من الألفاظ والعادات العربية، ولكننا كما رأينا قد طوعنا كثيرا من الألفاظ والمعاني العربية القديمة لتلائم ظروف حياتنا وبيئتنا، ونستطيع أن نقول إن السمة الغالبة هي العربية أو العربية المتأقلمة، ولكننا ورثنا بجانب ذلك قدرا كبيرا من آثار الحضارات غير العربية التي سبقت العرب، وامتزجت كل هذه

التيارات والعناصر بحيث أصبح من الصعب إطلاق أي أسم آخر على النتاج النهائي غير أنه سوداني: وأعني بذلك أن لغتنا وشخصيتنا هي وليدة هذه البيئة التي صهرت في بوتقة الزمن كل التيارات الحضارية والإنسانية التي تعاقبت عليها، فأخرجت لنا هذه اللغة السودانية التي تعكس لنا الحياة السودانية والشخصية السودانية. إن أي مظهر من مظاهر حياتنا يعكس ظاهرة التمازج وائتلاف العناصر هذه، خذ مثلاً مظهرا واحدا من مظاهر النشاط الاجتماعي في حياتنا وهو العرس، فإننا سنجد نفس الشريط الذي تحدثنا عنه في مجال اللغة عامة يتكرر: فالعقد والحنة والضريرة والبطان مثلا تدل على التيار العربي، والجرتق والعلجة والسومار والبرش والسوميت والسباتة تدل على التيار النوبي، والشبّال والسكسك تدل على التيار التبداوي. وقد تدل الذلوكة على أصل أفريقي، وهكذا. وكل هذه الآثار المتنافرة قد امتزجت في وحدة عضوية لا تتجزأ هي العرس. وقد نلحظ هنا كما لاحظنا في اللغة عموما غلبة التيار العربي، ولكننا لا نستطيع أن نغفل من حسابنا أثر التيارات الأخرى في حياتنا وفي تكوين شخصيتنا، إذ أن اللغة ليست مجرد كلمات تذهب في الهواء، بل هي مرآة صادقة لحياة الناس وعقولهم.

الشخصية اللغوية
للهجة العامية السودانية *

اللغة ـــ أي لغة ـــ جماع تجربة البشر في حدود الزمان والمكان، وهي من هذه الناحية نتاج ظروف اجتماعية وجغرافية وتاريخية محددة تطبعها بطابعها الخاص وتسمها بميسم التفرد الذي يميزها عن غيرها من اللغات. وانطلاقا من ذلك نستطيع أن نقول إن لكل لغة شخصية أو ذاتية خاصة بها تتمثل في الطريق المختلفة التي تتولد بها الكلمات، وتتم بمقتضاها التراكيب، وتتنوع من خصوبتها وثرائها الأساليب. وإذا حاولنا أن نتبين ملامح هذه الشخصية اللغوية في اللهجة العامية السائدة في السودان ـــ مع اختلافاتها الطفيفة في الأقاليم المختلفة ـــ فإننا لا بد من أن نتنبه إلى أن لهجتنا هذه مشتقة في معظم مفرداتها وتراكيبها من اللغة العربية، وسماتها من هذه الناحية سمات اللغة الأم. ولكن القول بأن العامية فرع من الفصحى ـــ وإن صح في بعض الجوانب ـــ لا يقبل على إطلاقه، ولا بد فيه من الهوامش والحواشي والذيول، فهناك احتمال النمو المستقل للهجات العامية، بمعنى أن تكون اللهجة قد شقت طريقها منذ القدم بعيدا عن اللغة الأم، وتأثرت بظروف مغايرة

(*) بحث نشر بمجلة الخرطوم.

لما كان عليه الحال في موطنها الأصيل. وحتى هذا التقسيم إلى لغة أم، ولهجات متفرعة، فيه غير قليل من التجاوز والتعميم، لأننا لا ندري على وجه التحديد ما هي اللغة الأم خاصة في العربية. أهي اللغة الأدبية النموذجية التي يتحدث الناس عنها كثيرا، ويسرفون في الحديث حين يدرسون الأدب الجاهلي؟ أم هي اللغة القاموسية التي تقدمها لنا الموسوعات اللغوية، وهي فيما يبدو خليط غريب من اللهجات لا تستقيم في كثير من جوانبها مع ما تواضع عليه علماء اللغة في القرن الثاني الهجري، من اقتصارهم في الاستشهاد على تلك القبائل الست أو السبع التي شهدوا لها بالفصاحة دون سائر العرب؟

والواقع أن ما حدث في ذلك الماضي السحيق عظيم الفائدة في إلقاء الضوء على ما يمكن أن يكون قد حدث في أمر العاميات جميعا. لأن ما يمكن أن يسمى باللغة الأم أو اللغة الفصحى أو اللغة النموذجية، قد حدث تحت ظروف معينة فرضت على القبائل العربية ضرورة الالتقاء في مكان واحد هو السوق ــ حيث كان في أنحاء شبه الجزيرة للتجارة والميرة ــ، أو هو الكعبة للحج والنسك، فاحتاجوا للتفاهم، وكانت قريش أكثر القبائل استقرارا وتجارة ومالا، وبالتالي حضارة، خاصة ورحلاتها في أطراف الجزيرة قد أتاحت لها أعظم الفرص لإثراء لغتها، وضم ما تراه مفيدا من لهجات القبائل الأخرى التي تتعامل معها. وكانت قريش النواة التي يلتف العرب حولها تجارة وحجا، ومن ثم أصبحت لغتها العمود الفقري للهيكل اللغوي الذي يتم عن طريقه التفاهم بين مختلف القبائل. وبالطبع ما كان ذلك ليحدث لو أن الخلافات بين اللهجات العربية كانت جوهرية. والشاهد في كل ذلك أن الهيكل اللغوي الذي تم عن طريق التقاء العناصر المختلفة، واحتكاكها في الاسواق والمحافل خلال القرون، نجم عنه ما سمي باللغة النموذجية التي يفهمها المثقفون من العرب، وهي من هذه الناحية وليدة ظروف خاصة وبيئة خاصة. ولكنها ــ

لهذا السبب ـــ لم تلغ اللهجات الخاصة للقبائل. فقد كانت هذه تتفاهم بلهجاتها الخاصة حين ترجع إلى ديارها من مواسم الحج ومحافِل التجارة.

وهاجرت المجموعات العربية الى خارج جزيرة العرب ـــ قبل الإسلام في أعداد ضئيلة، وبعده في موجات كاسحة ـــ وكانت تحمل معها بالطبع تراثها اللغوي الموروث والمكتسب. ولكن الإنسان ابن البيئة، وهو في ذلك خاضع لما تمليه عليه الظروف. وبانتقال العرب إلى هذه الأراضي الجديدة، تغيرت البيئة، وتغيرت الظروف، وكل ذلك يفرض وجوده على الكيان العقلي واللغوي شكلا وموضوعا. وأهم ما يمكن أن يلاحظ في هذا المجال، هو أن اللغة النموذجية التي فرضتها الظروف على بعض العرب بفعل عوامل اجتماعية وتاريخية محددة، وهي من هذه الناحية مصطنعة، خاصة إذا نظرنا إليها خارج إطارها الاجتماعي التاريخي ـــ هي أول ما يتأثر بتغير البيئة.

لقد انطلقت القبائل مجتمعة ومتفرقة تحمل لهجاتها معها، وهذه اللهجات هي العنصر الأكثر ثباتا ودواما لاتصالها بحياة الناس في كدحهم اليومي، وحكمت عليها الظروف أن تلتقي دون سابق تخطيط في بقع معينة من الأرض: في شمال افريقيا، في مصر، في السودان، وفي غيرها من بلاد العرب، وحدثت تشكيلات جديدة في خريطة التوزع القبلي. والتقت قبائل ما كانت تجمع بينها من قبل رابطة. وافترقت أخرى كانت متصلة ببعضها أوثق اتصال. وتلفتت القبائل في بيئاتها الجديدة فاذا بكل مظهر للحياة يوحي بانفصام روابط الماضي، ويدعو إلى الابتكار والاجتهاد في مجالات الحياة المختلفة. فليست هناك أسواق للتجارة، ومحافل للتفاهم وتبادل الأفكار، وليست هناك كعبة يأتون اليها من كل فج عميق، وفوق كل ذلك ليست هناك قريش تجمع شمل هؤلاء القوم اللغوي بلغتها تلك النموذجية المصطنعة. وكان ما ليس منه بد. وانكفأ القوم ـــ على اختلاف قبائلهم ـــ في الأراضي الجديدة على أنفسهم، يصطرعون

ويلتحمون حينا، ويلتقون في وئام ومودة حينا، واستقر منهم من استقر في مواطن الحضر، وتبدى منهم من تبدى في الفيافي والقفار، واحتاجوا إلى أداة مشتركة تربط بينهم دون أن يصدموا في كل لحظة بتنافر الالسنة واختلاف التراكيب. وكما حدث الاتفاق والتواضع اللاشعوري من قبل، وانتهى في داخل الجزيرة إلى وضع لغوي مشترك مريح، حدث الأمر من جديد في الأقاليم الجديدة التي استقر فيها العرب. وكان أن ظهرت العاميات العربية، كل عامية تختلف عن عامية المنطقة الأخرى باختلاف نوعية القبائل التي جمعت بينها الظروف في المكان والزمان، وباختلاف البيئة والظروف التاريخية التي تعرضت لها، وكانت لغة قريش واحدة فقط من عشرات اللغات أو اللهجات التي دخلت في البوتقة الجديدة، لتنصهر مع غيرها، وتخرج لنا ما نعرفه الآن من لهجات العالم العربي.

واذا أخذنا السودان مثالا لعملية التلاقح والانصهار اللغوي هذه، فإننا نلاحظ شبها آخر بالصورة اللغوية القديمة في شبه الجزيرة العربية. فقد تكونت في الماضي، وتحت ظروف حضارية معينة، لغة تجمع بين المجموعات المتنافرة، ولكنها، كما رأينا، لم تلغ اللهجات الخاصة للقبائل. وإذا قارنا ذلك بما نلاحظه اليوم في السودان، نرى الصورة اللغوية شبيهة بتلك القديمة. لقد أصبح النيل ـــ وهو عمود الحياة الفقري ومقر الحضارة والحياة المستقر ـــ شبيهاً بالكعبة التي يفد اليها العرب مهما ضربوا بإبلهم وحيواناتهم في الصحراء شرقا وغربا وجنوبا وشمالا. ومعنى ذلك أن القبائل العربية التي استقرت على ضفاف النيل أصبحت القاسم المشترك بين بقية القبائل العربية التي واصلت حياتها القديمة في الصحراء. ولعل ذلك أيضا لم يحدث بطريقة عشوائية، بل كان استجابة لازمة لوضع هذه القبائل قبل هجرتها. فقد تكون القبائل التي استقرت على النيل، واصطنعت الزراعة حرفة، قد كانت

في ماضيها أيضا مستقرة، وبالتالي فقد كانت أكثر استعدادا للأخذ بأطراف التحضر والتمدن من أخواتها المتبدية، لأن الطبع يغلب التطبع، والبدو في كل زمان ومكان يأنفون من وخم الحاضرة، وينفرون من أوضار المدينة. وكانت النتيجة لذلك أن أصبحنا نرى ظاهرتين لغويتين في السودان، الظاهرة الأولى هي اللغة العامية النيلية التي تتكلمها القبائل المستقرة التي تعيش على النيل، والظاهرة الثانية هي اللغات العامية التي تتكلم بها القبائل المتبدية والقبائل شبه المتبدية كالشكرية في البطانة والكبابيش وغيرهم من قبائل غرب السودان.

فاللغة العامية النيلية المنتشرة في وسط السودان قد أصبحت بحكم اتصال القبائل العربية ببعضها والتقائها على ضفاف النيل للتجارة والتعليم وما إليه هي اللغة المشتركة، وتضم من هذه الناحية أمشاجا مختلفة من اللهجات العربية القديمة، بالإضافة إلى عناصر أخرى. وبعيدا عن النيل احتفظ اصحاب كل منطقة بطابعهم اللغوي الخاص، ومن هنا رأينا في لهجة الكبابيش مثلا، هذا التمايز الواضح في المفردات والصوت، وأحيانا في التراكيب، وقل مثل ذلك في البقارة والشكرية وغيرهم من المجموعات التي تعيش في أطراف المنطقة النيلية. ولكننا ونحن نتحدث عن هذه اللهجات القبلية، يجب أن نتنبه الى أن هذه القبائل المتبدية ذاتها خليط من مجموعات مختلفة، وبالتالي فلهجاتها أيضا نتيجة حتمية لاختلاطها ببعضها بعضا، وما يمكن أن نسميه بلهجة الكبابيش مثلا، هو في الواقع النتاج النهائي لعملية تلاقح وصهر بين مجموعات بدوية عاشت في نفس المنطقة. وكلّما قل اختلاط القبائل العربية بالسكان الاصليين، كانت لغتهم في مجموعها أقرب الى اللهجات العربية القديمة. ولهذا السبب عينه نلاحظ التفاوت في نسبة الألفاظ الدخيلة من غير العربية في لهجات هذه المجموعات خارج الحزام النيلي. وقد يلاحظ المرء في هذا المجال تأثر الشكرية وغيرهم من قبائل الشرق بلهجات البجة المختلفة، وورود كثير من الألفاظ التبداوية في صلب اللهجة العربية.

وإذا تناولنا هذه اللهجة أو اللهجات النيلية، التي تشكل في مجموعها أداة التفاهم المشتركة في شمال ووسط السودان، فإننا نلحظ فيها تفاوتا عظيم الأهمية لما ينضوي تحته من حقائق بشرية وسكانية تلقي بعض الضوء على طبيعة التكوين القبلي والحضاري، ومدى اختلاط العرب بغيرهم من سكان البلاد الاصليين.

فاذا تتبعنا النيل من الشمال متجهين جنوبا نجد أن اللغة النوبية في أقصى الشمال ما تزال باقية في لهجاتها الاربع الكنزية والسكوتية والمحسية والدنقلاوية، وإن كان هناك أثر للعربية فهو أمر يتم عن طريق التعليم والاختلاط والنزوح. المهم أن لغة الأم ولغة التفاهم أيضا هي النوبية في إحدى شعبها الأربع. وبقاء هذه اللغة حتى عصرنا الحاضر أمر جدير بالبحث، لانه يعني أشياء كثيرة تتعلق بهجرة العرب وإقامتهم. إذ أن الشمال يعتبر من أهم المنافذ التي دخل عن طريقها العرب من مصر إلى السودان. وصلة العرب بهذه الأصقاع قديمة جدا، فقد ذكرت مصادر التاريخ أن معاهدة البقط التي عقدها عبدالله بن أبي سرح مع النوبة في مملكة المقرة بعد أن حطم دنقلا العجوز، أتاحت للعرب المسلمين الحق في بناء مسجد، والسماح لهم بعبور الأراضي النوبية والتجارة فيها. وإلى الشمال من ذلك كانت تقوم مملكة المريس النوبية في الجانب المصري، واتصل بها العرب خاصة بنوكنز الدولة منذ نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، وتغلبوا عليها في القرن الرابع عشر. ولكن اللغة التي تخلفت عن كل ذلك ليست بعربية، وإن أطلق عليها اسم عربي. فان اللغة الكنزية، نسبة الى كنز الدولة، لغة نوبية صميمة، وهي أقرب لحمة ونسبا الى اللغة الدنقلاوية منها الى لغتي المحس والسكوت، وذلك يرجع إلى عوامل جغرافية وتجارية. إذ أن الطريق التجاري كان يربط بين دنقلا والمريس، ويتجافى عن أرض الحَجر المجدبة المليئة بالشلالات التي يقيم فيها المحس والسكوت، ولعل ارتباط اسم العرب منذ القدم بدنقلا

والمريس دون سائر المناطق التي تقع بينهما يؤكد هذه الحقيقة أيضا.

وعلى الرغم من كل ذلك احتفظ أهالي هذه المناطق جميعا بلغاتهم الخاصة وإن اتخذوا الإسلام دينا، وهذا أمر لا يفسر إلّا بأحد أمرين، أولهما أن يكون عدد العرب الذين استقروا في هذه المناطق قليلا جدا، فذابوا في السكان الأصليين، ولم يبق من آثارهم إلّا اسم الاسرة المالكة الكنزية، التي أطلق اسمها على اللغة النوبية في المنطقة. وثانيهما أن يكون العرب لسبب أو لآخر قد مروا على كل هذه المناطق مرور الكرام، واتخذوها معبرا لما وراءها من بلاد، ولذلك لم يدخلوا مع سكان المنطقة في صراع حضاري يترك آثارا بارزة في التكوين اللغوي لهذه المجموعات. وسواء أكان السبب هذا أو ذاك، أو الاثنين معا، فإن هذه المناطق الشمالية من النيل، من وادي حلفا الى منطقة الدناقلة، قد احتفظت بأدواتها اللغوية الخاصة، وإن دخلتها بعض المفردات العربية خاصة الدينية الإسلامية.

وعندما ننتقل الى ديار الشايقية ندخل في منطقة الحزام اللغوي الذي يتخذ العربية في صورها المختلفة لغة أم. فإن الشايقية ليست لهم لغة أخرى غير العربية، مما يعبرون عنه بالرطانة، ومعنى ذلك أن النفوذ العربي هنا كان قويا، مما نجم عنه أحد أمرين، إما القضاء على السكان الاصليين، أو إماتة لغتهم النوبية وإحلال العربية محلها. ومثل هذا الكلام ينطبق على المجموعات القبلية التي تمتد حتى ملتقى نهر عطبرة على النيل من رباطاب ومناصير وميرفاب وغيرهم. والذي يسترعي النظر في لهجتي الشايقية والرباطاب ــ وخاصة في لهجة الشايقية ــ وضوح ظواهر مميزة تطبعها بطابع خاص، يتمثل في الحركات الصوتية، وفي الأداء، كوضوح الإمالة بالياء في أواخر بعض الكلمات، وفي احتفاظها بقدر كبير من الألفاظ النوبية الأصيلة، وكل ذلك يجعل من اللهجة

الشايقية مجالا مفيدا للبحث عن المؤثرات الثقافية والحضارية التي تعرضت لها المنطقة.

وامتياز الشايقية بكل هذه الظواهر أمر هام إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك عناصر محددة ـــ قبلية وتاريخية واجتماعية ـــ قد لعبت دورها وطبعت المجموعات الشايقية بهذه السمات المشتركة التي تبرزها لنا لهجتهم، خاصة وليست بينهم وبين إخوانهم من الرباطاب وغيرهم من حدود مستعصية، تجعل انتقال هذه المؤثرات إليهم أمرا مستحيلا. ومثل ذلك يقال عن الرباطاب وإخوتهم المناصير الى بربر، حيث تتمايز اللهجة، وتبرز فيها ظواهر أخرى صوتية وتركيبية مع الاحتفاظ بقدر كبير من الألفاظ النوبية. والملاحظ هنا ظاهرة اختزال أواخر الكلمات، مما يعرف بالترخيم، وهو أمر معروف في العربية، وهذا كله يجعل من هذه المجموعات وحدات خاضعة لعوامل محددة أكسبتها هذه الصفات دون غيرها من جيرانها شمالا وجنوبا، وهذا التمايز الذي يبرز واضحا في هذه المجموعات النيلية، سواء أكان في ديار الشايقية، أو في ديار الرباطاب وغيرها، يثير الكثير من التساؤل، خاصة إذا قارنا ذلك بالوضع اللغوي الذي يسود المناطق الوسطى من النيل، حيث تجري في صلب اللهجة ـــ مع اختلافات طفيفة محلية هنا وهناك ـــ تيارات متماثلة، إن في طريق الأداء الصوتي، أو التركيبي، هل يعني ذلك أن القبائل العربية التي أقامت في هذه الديار قد انكفأت على نفسها ولم تتصل بغيرها من المجموعات الأمر الذي طبع هذه المناطق بهذه الميزات اللغوية الواضحة؟ أم أن لهجة من هذه اللهجات كانت تمثل غلبة قبيل بعينه من قبائل العرب فرضت سيطرتها على المنطقة واستبدت بها، خاصة وقد كانت كل هذه المناطق على النيل ممالك منفصلة تنتظم مجرى النيل كحبات العقد؟ أم أن قيامها في منطقة مملكة المقرة النوبية طبعها بطابع خاص ميزها عن المجموعات

التي تقع جنوبها في منطقة مملكة علوة التي امتدت حتى الابواب بالقرب من شندي؟ أيا كان الوضع فإن تفرد هذه المجموعات الشمالية بهذه الميزات اللغوية يدل في عمومه على ضرب من العزلة عن بقية المجموعات، مما أتاح الفرصة لهذه المميزات اللغوية أن تترسب وتتخذ الشكل الذي نراها عليه الآن.

أما البوتقة الكبرى التي تم فيها الاختلاط والصراع والامتزاج على أبعد مداه، فهي المنطقة الوسطى من النيل، التي تمتد من بربر وتنتظم قدرا كبيرا من منطقة الجزيرة. إن الأراضي هنا أكثر اتساعا وأعظم فائدة، ويمثل حوض النيل فيها قاعدة ثابتة ترتكز عليها القبائل المتبدية في شرق النيل وفي غربه. إن النيل الذي كان يشق الصخر والصحراء الى الشمال، ويلمع كالسيف وسط الظلام قد تغيرت طبيعته هنا بعض الشيء بتغير المناخ والظروف الطبيعية. شريط النيل في الشمال هو عصب الحياة الوحيد وتقوم على جانبيه كل مظاهرها وما عداه عدم في عدم، فليست هناك أمطار تسمح بسكنى العرب الرحل الى شرق أو غرب، ومن هنا كانت الحياة منحصرة على النيل، ولزم كل قوم موطنهم، وقل الاختلاط بينهم وبين غيرهم، خاصة والأرض محدودة وخيرها لا يتعدى ساكنيها، ولعل ذلك كله سر احتفاظ المجموعات النوبية في أقصى الشمال بلغاتها، وسر احتفاظ المجموعات التي تأثرت بالعرب فذهبت لغتها الاصلية واتخذت العربية لسانا، بمميزات خاصة، لحظناها في الشايقية وغيرهم من المجموعات الشمالية. أما في هذه المنطقة الوسطى، فإن النيل وإن كان هو العمود الفقري للحياة، لكنه ليس وسيلة البقاء الوحيدة، فإن المطر يفتح آفاقا واسعة للحياة في الأراضي الواقعة إلى شرقه وغربه، ومن هنا اكتظ شرق النيل في منطقة البطانة ونهر عطبرة بالقبائل الرعوية وشبه الرعوية التي تتخذ الزراعة المطرية سببا من أسباب العيش، ومن هنا اكتظ غرب النيل في منطقة

الوسط هذه بألوان من القبائل نعرفها الآن في كردفان ودارفور، استقر بعضها في المدن واتخذ الزراعة المطرية اسلوبا، وما يزال بعضها مترحلا طلبا للماء والكلأ. إذن هناك حزام عريض يمتد من شمال ملتقى نهر عطبرة بالنيل الى مشارف الجنوب في منطقة الجزيرة حيث تلتقي السافنا بالغابات الاستوائية، وهذا الحزام يضم المساحات الشاسعة المطرية شرق النيل وغربه.

الوضع إذن شبيه بطائر ضخم، جسمه وقلبه في النيل، ويستقل بجناحين قويين في شرق وغرب. لم يعد شريط النيل منكفئا على نفسه، مستقلا بسكانه، كما هو الحال في الشمال، بل أصبح قاعدة عريضة تلتقي عندها كل هذه المجموعات الضخمة في الشرق وفي الغرب، ومن هنا كان خطر هذه المنطقة في حياة البلاد السياسية والاجتماعية. فمن التقاء هذه العناصر وامتزاجها بالسكان الأصليين نجمت كل التحولات الكبيرة التي طبعت المنطقة بطابعها السياسي والثقافي. فمملكة الفونج قامت في جنوب هذه المنطقة، وسلطنة العبدلاب ومن تبعهم من الملوك والمكوك قامت في وسطها وشمالها. وبما أن تفاعل كل هذه العناصر كان بعيد المدى، ويتركز في منطقة محدودة، هي ضفاف النيل، فإن اللهجة التي نجمت عن ذلك، والتي يتحدث بها الناس من منطقة الجعليين في مقرن العطبرة الى أجزاء كبيرة من الجزيرة، تتسم بسمات محددة تشترك فيها كل المجموعات التي تسكن هذه المناطق، مع اختلافات طفيفة تمليها عناصر البيئة والحياة الاجتماعية. ومن هنا تحدثت هذه المنطقة النيلية الوسطى بلهجة تكاد تكون واحدة، مع اختلاف القبائل التي سكنتها، والتي ما تزال تحتفظ حتى اليوم بأسمائها المعهودة لدينا، في حين احتفظت المجموعات الأخرى في المناطق الشمالية والشرقية والغربية بلهجاتها المميزة، سواء عند الشايقية أو الرباطاب في الشمال. أو الشكرية ورفاعة في الشرق، أو الكبابيش والبقارة وقبائل غرب السودان الأخرى في الغرب.

والانسان حين يتحدث عن اختلاف اللهجات، سواء أكان ذلك على النيل أو بعيدا عنه، فإنه يتحدث عن كل ذلك حديثا نسبيا، ويسترشد في ذلك بالوضع اللغوي الذي كان يسود شبه جزيرة العرب في الماضي، والذي قلنا إنه يشبه الى حد كبير الوضع القائم في السودان. فإن كل العرب، ما عدا أقاصي اليمن في قولة أبي عمرو الشهيرة، كانت تتكلم اللسان العربي، والخلافات بينها في ذلك كانت شكلية، كما ظهر ذلك في القراءات القرآنية وفي كتب النحو والغريب، التي ركزت على اختلافات لغات غرب الجزيرة في الحجاز ونجد، ولغات شرق الجزيرة التي تمثلها تميم، وكذلك الأمر في السودان. فإن جميع هذه المجموعات التي تتخذ العربية لسانا، تتفق في قدر كبير من حصيلتها اللغوية، وتستطيع التفاهم مع بعضها، نسبة للأصل اللغوي المشترك منذ القدم أولا، ولإلتقائهم جميعا في إطار الديار السودانية، مما جعل التأثر والتأثير أنفذ مفعولا. ومما يدلل على أهمية هذا العامل الأخير، انتشار بعض الظواهر اللغوية، التي يظن أن أصلها غير عربي، في معظم اللهجات السودانية، سواء أكان ذلك في الشمال أو الشرق أو الغرب أو الوسط، في الحاضرة والبادية، مما يؤكد فعالية حركة التأثر في جميع الأطراف المعنية. ولعل أول ما يخطر بالبال في هذا الصدد مقطع النسبة (آب) الذي تنتهي به أسماء معظم القبائل السودانية، مثل الميرفاب. وقل أن تجد مجموعة من القبائل لا ينتهي بعض فروعها بهذا المقطع، الذي هو بجاوي الأصل، كما أوضحت ذلك في دراسة سابقة.

ولكن هذه النسبية لا تحول بيننا وبين ملاحظة أن هناك لهجة عريضة مشتركة في النيل الأوسط، تقوم مقام اللغة المشتركة القديمة، التي اتخذت من لغة قريش وعاء، في مواجهة اللهجات القبلية الخاصة، وهذا أمر واضح فإن ألفاظ المتبدين فيها الوعورة لالتصاقها بحياة الصحراء وما يتصل بها من حيوان ونبات ومظاهر أخرى للطبيعة، وإذا حاولنا

دراسة لغة الشكرية أو الكبابيش كمثال للهجة القبلية الخاصة، فإننا نجد أن الألفاظ التي تختلف فيها عن القدر المشترك الذي ذكرناه، تتمثل في المصطلحات الخاصة بالرعي والجمال والمطر والسحاب ولمعان البروق والرياح والأودية وأسماء النباتات والحيوانات والطيور وما يتصل بكل ذلك من حياتهم. ومثل ذلك نجده عند البقارة الذين تختلف ظروفهم عن ذلك بعض الشيء، مما ينعكس أثره على اللغة، في حين نجد أن مجموعة أخرى تعيش في بيئة مغايرة، كديار الشايقية مثلا، حيث تلتصق الحياة بالنهر والجزائر والجروف ويكثر النخيل، تتوسع في الألفاظ الدالة على كل هذا النشاط الحيوي، فتزدحم لهجتها باصطلاحات التمور والسواقي وأنواع الأراضي والنباتات مما لا عهد للعرب القدماء به، ومن ثم نجد أن معظم هذه الألفاظ في لغة الشايقية نوبية الأصل، مما يفسر احتفاظ لهجتهم بهذه النسبة العالية من الألفاظ، في الوقت الذي تزخر فيه نفس اللغة بقدر عظيم من الألفاظ العربية قلما يتيسر وجوده في لهجة أخرى من لهجات السودان.

وإذا تناولنا هذه اللهجة المشتركة التي تسود النيل الأوسط، فإن لإجراء المقارنة بينها وبين اللغة القديمة المشتركة في العربية إغراءه الذي لا يُقاوَم، فكلتاهما كانت ترتكز على قاعدة تستقطب حياة المتكلمين بها، وهذه القاعدة هي الكعبة وأسواق التجارة في حالة العربية المشتركة، وهي النيل الأوسط الخالي من شوائب الشلالات في مجراه والذي ترفده الأمطار في شرقه وغربه في حالة اللهجة السودانية المشتركة، والملاحظ أن تلك اللغة القديمة المشتركة قد اتخذت من لهجة قريش وعاء لها كما ذكرنا، وامتلأ الوعاء بألفاظ وتراكيب من كل حدب وصوب حتى تلبي حاجات الناطقين بها المختلفة، وإذا عكسنا القياس في حالة اللهجة السودانية، وبدأنا بالنتائج، فإن واقع الحال يبدو وكأن هذه اللهجة السودانية خليط من لهجات القبائل المختلفة، وقد ذكرنا

من قبل أنها في عمومها قاسم مشترك بين مختلف المجموعات، فقد ضمت في حوزتها معظم المفردات المشتركة، وبرزت فيها التأثرات بالبيئة على نطاق البلاد ككل كما سنرى بعد قليل، وتجافت عن الخصوصيات الضيقة التي تتسم بها اللهجات الاقليمية أو القبلية الأخرى، فهل يستقيم لنا القياس عكسا، ونخرج من هذه النتيجة المشتركة في الحالتين إلى أن هناك لهجة بعينها كانت من القوة ومن الثراء، وكان أصحابها من النفوذ والقدرة، بحيث تقوم مقام الوعاء في حالة اللهجة السودانية المشتركة، كما قامت من قبل لغة قريش في حالة اللهجة العربية المشتركة؟ هل يصح لنا أن نزعم ــ وقياسا على ما حدث في الماضيْ البعيد ــ أن الحس اللغوي القديم قد يكون فرض وجوده أيضا في حالة السودان؟ وإذا أعوزتنا قريش في هذه الحالة كعامل اساسي في فرض هذا الوجود اللغوي، فإن البحث لن يطول بنا قبل أن نعثر على مجموعة بعينها في منطقة النيل الأوسط هذه تتمتع بمركز قوي، وتنتشر أكثر من غيرها في المنطقة، قد تكون قامت بدور مماثل لما قامت به قريش في الماضي القديم.

إن الشواهد قوية على أن المجموعة الجعلية ــ دون أن نخوض في أصلها وصحة نسبتها وما الى ذلك من مسائل شائكة ــ التي استقرت في هذه المنطقة، ولعبت أدوارا كبيرة في الحياة السياسية والاجتماعية لهذه المنطقة، قد لعبت أيضا دورا رئيسيا في تشكيل الأداة اللغوية التي تسود المنطقة. والإنسان لا يحتاج إلى مجهود كبير ليتصور أن الوضع القبلي في السودان عامة كان ــ كما ألمعنا ــ استجابة لضرورات حيوية، وهو في ذلك تكرار لأوضاع مارستها هذه القبائل في حياتها في شبه الجزيرة، دون أن نستبعد احتمال حدوث تغيرات جذرية في حياة بعض القبائل من جراء الهجرة، كأن تستقر المترحلة، وتترحل المستقرة، ولكن ذلك في الغالب لا يلغي الحكم في عمومه،

وعليه فإن القبائل التي استقرت على النيل فعلت ذلك في الغالب تمشيا مع نوع الحياة المستقرة التي مارستها في حياتها السابقة، وكذلك فعلت القبائل المتبدية كما لاحظنا من قبل، وهناك احتمال قوي أن تكون الروابط بين هذه المجموعات المستقرة قديمة، بحيث أتاحت لها أن تنسج حولها أسطورة أو حقيقة النسب الواحد الذي تتفرع منه هذه المجموعات النيلية الجعلية، والتي تضم في إطارها العريض الشايقية والرباطاب والميرفاب والمناصير والجوابرة والجموعية وغيرهم، بالإضافة إلى الجعليين الذين يسكنون بين مقرن العطبرة وحجر العسل. والتمايز اللغوي بين بعض هذه المجموعات مرده إلى اختلافات الجغرافية والتاريخ، أكثر منه الى اختلافات جوهرية في أصل اللغة، فقد لاحظنا من قبل أن المجموعات الشمالية خاصة الشايقية والرباطاب، تتكلم بلهجات قلنا إنها خاصة إذا قورنت بلهجة الأجزاء الوسطى من المنطقة النيلية. وفقر مناطق هذه المجموعات، وصعوبة الاتصال بها، وما ترتب على ذلك من هجرة نحو الشمال والجنوب طلبا لاتساع الرزق، ضيّق من دائرة لهجاتها، وحصرها في نطاقها المحدود، فأصبحت لهجات متميزة، مثلها في ذلك مثل لهجات القبائل المتبدية المحصورة بالمثل في صحرائها. وتنتقل اللهجة من الخصوصية إلى العمومية عندما ندخل منطقة الحزام العريض الذي ذكرناه من قبل، حين قلنا إن الحياة ترتكز فيه على النيل كقاعدة وتنطلق منه في دوائر تنتظم الشرق والغرب، مثلما تنطلق دوائر الماء حين تلقي في وسطه بحجر. وهذا كله إثراء للحياة، ومن ثم فهو إثراء للغة، وبمقتضاه اكتسبت عموميتها، في حين ضاقت قواعد الحياة للمجموعات الأخرى فضاقت بضيقها لهجاتها.

وحينما نحاول بحث العوامل التي أكسبت هذه اللهجة عموميتها فإن أهم ما يجبهنا هو علاقة القبائل العربية بسكان المنطقة الأصليين من النوبيين. فإن هذه المنطقة حين دخلها العرب كانت تعج بالحياة

وكانت مركز الثقل في هيكل البلاد السياسي والاجتماعي، والدور الذي تلعبه في حاضرها شبيه بدورها في الماضي. إذ قامت فيها مملكة علوة الغنية ومنها امتد نفوذها، والأمر الذي لا جدال فيه أنها كانت مزدحمة بالسكان بحكم طبيعتها الغنية، مما يشهد به أسماء المدن والقرى التي ما تزال الى اليوم تحتفظ بصيغها النوبية القديمة. وما انتهى إليه أمر العلاقة بين العرب والنوبة هنا، يمكن أن يستشف بالمقارنة التي تتيحها لنا المقاييس الحضارية الدقيقة التي تنتظم مجرى النيل. فإننا إذا تصورنا مجرى النيل من شمال الى جنوب كثرمومتر أو مقياس حضاري، فسنلحظ ضآلة النفوذ اللغوي العربي كلما ذهبنا شمالاً، وكثافته كلما انتقلنا جنوبا، ففي أقصىٰ الشمال، كما لاحظنا، تسود اللهجات النوبية الأربع، وفي منطقة الشايقية وإخوانهم تمتاز اللهجة بتيار قوي من الأثر النوبي، ويضعف هذا الأثر كلما انتقلنا إلى الجنوب، ولكنه لا يتلاشى البتة، وكل ذلك مقياس لتكاثف الضغط العربي على أصحاب هذه المناطق. فحين قل الضغط في أقصى الشمال، بقيت اللهجات القديمة، وحين زاد قليلا وانحصر في منطقة جغرافية لا تسمح بالحركة القوية، كما في ديار الشايقية والرباطاب، بقيت ألفاظ نوبية كثيرة، وحين تكاثف واستشرى، كما في منطقة النيل الوسطى، قلت الكلمات النوبية إلى حد كبير، ولكن تغلب اللغة العربية في منطقة الوسط هذه على اللهجات النوبية، بهذه الطريقة أمر يحتاج الى أكثر من عامل التغلب العسكري لتفسيره، لأن اللغات لا تموت بانكسار شوكة الناطقين بها في كل الاحيان، والأمر فوق هذا وذاك يعود الى طبيعة المنطقة ذاتها التي ظلت مركزا للثقل الحضاري على مدى الزمان.

لقد كانت هذه المنطقة الوسطى البؤرة التي تلتقي عندها أشعة الضوء من كل جانب، فتصهر ما تحتها، وتحيله إلى شيء جديد يحمل خواص العناصر المختلفة المكونة له. أو قل هي المصب الذي تفضي اليه الروافد، وتستقر عنده مسارب

المياه. فإن العرب الذين مروا مرور الكرام بأقصى الشمال، وأقام منهم من أقام على خصاصة ومسغبة في بعض مناطقه التي تسمح بالحياة لعدد محدود من الناس، قد وجدوا رغدا ومتسعا في منطقة الوسط هذه فاستقروا فيها. والعرب الذين جاءوا عن طريق البحر الأحمر، وضاقت بهم الفيافي والقفار، واصلوا زحفهم إلى النيل، واستقر منهم من استقر عليه، وانتقل منهم من انتقل إلى غربه. ولهذه الحركة المتصلة للقبائل الأثر الكبير في طغيان العنصر العربي على اللهجة. ولكن الحياة على النيل مستقرة، والقبائل العربية التي استقرت اتصلت اتصالا مباشرا بالنوبة المقيمين قبلهم، وكل ذلك أحدث آثاره البعيدة في تكوين اللغة ونطقها، مما تحدثنا عن بعضه في مجال آخر. ولأن المنطقة كانت ملتقى طرق، وبوتقة لمختلف التيارات، وكانت في نفس الوقت معبرا تنتقل منه أو عليه القبائل من الشرق الى الغرب ومن الغرب الى الشرق ومن الشمال الى الجنوب، فقد أثر كل ذلك على اللغة النوبية التي كانت سائدة، فاندثرت إلّا من بقايا ما تزال تحتفظ بها اللهجة العامية إلى يومنا هذا.

ومما يؤكد أن هذه المنطقة كانت مصبا للبشر وللتيارات الحضارية، انتقال ظواهر لغوية من أماكن مختلفة اليها دون أن تكون هناك علاقات مباشرة بينها وبين تلك الاماكن ـ فالتيار البجاوي ـ وقد تحدثت عنه في (العامية في السودان) ـ الذي ينعكس بقوة في مفردات اللهجة وتركيبها، هو أوضح دليل على انصباب تيارات بشرية قوية في المنطقة آتية من الشرق، ولعلها قبائل عربية عاصرت البجا وتأثرت بهم، وانتقلت الى المنطقة، فأحدثت التأثير البجاوي فيها، ومنها انتشر في معظم أنحاء البلاد التي تتحدث باللهجات العربية.

ونستطيع أن نجمل القول في أمر هذه التيارات البشرية والحضارية التي ازدحمت في هذه المنطقة وتلاحمت ثم تلاقحت وامتزجت، فنقول إنها انتهت بتكوين منطقة تعادل لغوي في وسط السودان، يتمثل فيها

القدر المشترك بين كافة القبائل العربية في السودان، إلى جانب ما تأثرت به هذه القبائل بحكم اتصالها بالسكان الأصليين، سواء أكانوا البجة في شرق البلاد، أم النوبة في حوض النيل، أم العناصر النيلية الى الجنوب، أو الدارفورية الى الغرب. لقد حدث التوازن بين كل هذه العناصر في هذه البوتقة، وانصقلت النتؤات والزوائد بفعل الزمن، كما تنصقل الحجارة في مجرى النهر. وقد تحكمت البيئة إلى حد كبير في عملية الامتصاص والرفض، فجاءت اللهجة الناجمة عن ذلك معبرة عن بيئة حضرية مستقرة زراعية شبه رعوية لقرب أماكن الرعي منها، وبذلك تجافت عن كل الكلمات الحوشية المتصلة بحياة الصحراء، والتي تعج بها لهجات القبائل التي ظلت على حياتها المتبدية كالكبابيش والشكرية، وإلى حد ما البقارة، على سبيل المثال لا الحصر. وبحكم استقرار المتكلمين بها في قلب منطقة التجمعات الحضارية القديمة، فإن الجهود التي بذلت لتطويع العربية لتلائم البيئة الجديدة، كانت أكبر من الجهود التي يحتاج إليها البدو مثلا الذين يعيشون في البادية، والذين يقل اختلاطهم بغيرهم، ولذلك تمتاز لهجاتهم بالاحتفاظ بقدر كبير من الألفاظ والتعابير العربية القديمة.

ومن هذه الناحية فلا يستطيع الباحث أن يقول إن لهجة النيل الأوسط هذه نموذجية من حيث الحفاظ على أكبر قدر من الالفاظ العربية الفصيحة، بل الأقرب إلى الواقع أن يقال إن العربية هنا، وبحكم اتصال العرب الوثيق بالنوبة على أوسع نطاق، قد تأقلمت وتطوعت لتلائم البيئة، في الوقت الذي استمرت فيه لهجات البدو دون كبير تغيير إلّا في الحدود التي ألمعنا إليها من قبل. ويجب أن يذكر هنا أن عبء حمل الثقافة العربية الاسلامية ونشرها كان يقع على كاهل هذه المنطقة، مما دعم من مركز العنصر العربي في اللهجة، ورفدها بتيار قوي عصمها من فقدان إطارها العربي على الرغم من تحديات البيئة الجديدة. فعامية النيل الأوسط هذه إذن نموذجية،

لا من حيث الفصاحة التي قد تفوقها فيها أي لهجة قبلية أخرى، بل من حيث نجاحها حضاريا في التأقلم في بيئة حضارية غنية بتراثها القديم، فطوّعت العربية، وتمثلت من العناصر النوبية المحيطة بها، ومن العناصر غير النوبية التي انتقلت اليها من جهات أخرى، ما جعلها لغة عامة، بلغ من حيويتها وقوتها أنها طبعت معظم اللهجات الأخرى، حتى القبلية منها، الموغلة في صحرائها، بطابعها، فأصبحنا نرى معظم الأساليب التركيبية التي نجحت هذه اللهجة في استنباطها، بحكم اتصالها بالعناصر غير العربية من نوبة وبجة وغيرها، تنتقل إلى هذه اللهجات الأخرى، مما جعل الشقة بين معظم اللهجات العامية السودانية قريبة.

وعلى هذا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن اللهجة العامية السودانية ككل، وهو يقصد هذه اللهجة للنيل الأوسط، بحكم تمثيلها للوضع اللغوي عامة، وعلى اعتبار أن اللهجات القبلية أو الاقليمية الأخرى. لا تضيف إليها جديدا، ما عدا بعض المفردات الخاصة بالبيئات الرعوية أو الزراعية البعيدة عن النيل، وبعض الظواهر اللغوية الأخرى التي لا تغير كثيرا من جوهر القضية.

والنتيجة التي نخرج بها من هذه الدراسة السريعة أن القبائل العربية النازحة قد وجدت نفسها في السودان في وضع تاريخي معقد استلزم منها التكيف الحضاري واللغوي، فحدث تشكيل لغوي جديد، نجم عنه بجانب اللهجات الخاصة في مناطق السودان المختلفة، وضع لغوي مشترك في وسط البلاد، شبيه في بعض جوانبه بما حدث في جزيرة العرب، حين فرضت الظروف التاريخية والحضارية على العرب وضعا مماثلا في ماضيهم البعيد. وهذا الوضع المشترك يحمل من السمات ما يكسبه شخصية مميزة هي انعكاس للبيئة وللتاريخ وللبشر.

بعض مظاهر الفصحى في عامية السودان

يلمح الدارس لعامية السودان أوجه شبه كبيرة بين الوضع اللغوي السائد في مناطق السودان التي تتحدث العربية لغة أم وبين الوضع اللغوي الذي كان قائما في وسط جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام وبعده بقليل. ففي السودان قدر كبير مشترك من (لغة عامة) يتفاهم بها الجميع رغم السمات المميزة للهجات (الخاصة) الإقليمية والقبلية، وذلك شبيه باللغة (النموذجية) المشتركة بين قبائل العرب والتي اتخذت من لهجة قريش إطاراً عاماً لها، مع احتفاظ كل قبيل أو إقليم بخصائصه اللغوية المميزة.

ولعل منطقة حوض النيل الاوسط التي تمتد من بربر وتنتظم قدرا كبيرا من منطقة الجزيرة، حيث استقرت كثير من قبائل العرب، وعلى رأسها مجموعة القبائل الجعلية، هي مركز الثقل في عملية التكون اللغوي في السودان. فهذه المنطقة، كما ذكرنا آنفاً، هي البوتقة الحضارية التي تصب فيها شتى التيارات لتنصهر ثم تفيض في كل اتجاه، وذلك بما أتيح لها من موقع جغرافي ممتاز، يجعل منها نقطة التقاء لكل آت من شمال أو جنوب أو شرق أو غرب، إلى جانب أراضيها النيلية الخصبة، التي ترفدها مساحات شاسعة من الاراضي المطرية

الى شرق وغرب وجنوب. ومن هنا امتازت اللهجات في كل منطقة عداها بميزات لغوية واضحة تفردها عنها وتطبعها بطابع (اللهجة الخاصة). ففي مناطق الشمال حيث تسكن بعض فروع المجموعة الجعلية كالشايقية والرباطاب والمناصير وغيرهم تضيق موارد الرزق وتنحصر في ضفاف النيل وجزره، ولا تسمح قلة الأمطار بالاستفادة من بعض الأراضي الطينية التي أبقى عليها زحف الصحراء الكاسح، وكل ذلك الى جانب صعوبة المواصلات بسبب كثرة الشلالات في بعض مجرى النيل، مما يعمق من (اقليمية) اللهجة، لقلة اتصالها بغيرها، ومن هنا تفردت لهجات الشايقية والرباطاب والمناصير بميزات خاصة بالرغم من قربها من بعضها بعضا، وبالرغم من ارتباط هذه المجموعات الشمالية بأصلها الكبير الى الجنوب، إذ كل هذه الفروع الجعلية لا ترتضخ رطانة مثل جيرانها من الدناقلة والمحس والسكوت والكنوز الى الشمال. ومثل ذلك يقال عن القبائل المتبدية الى الشرق والغرب من مثل الشكرية والكواهلة والكبابيش والبقارة وسواهم. ولكن كل هذه القبائل، سواء أكانت مستقرة أم مترحلة، تتخذ قاسما مشتركا أعظم في مجال التفاهم اللغوي يصل بينها رغم الخلافات الأخرى التي تميز بعضها عن بعض.

ومن هنا صح للإنسان أن يتحدث عن اللهجة العامية في السودان ككل، معتبرا هذه الخلافات الصغيرة التي تميز كل لهجة عن الأخرى خلافات ثانوية، لا تغير كثيرا من جوهر القضية، وهي عمومية اللغة العربية العامية السائدة في السودان، كما رأينا من قبل.

وحين يحاول الباحث دراسة خصائص هذه اللهجة العامية السودانية، فهو مضطر إلى مقارنتها باللغة الفصحى المدونة في أمهات كتب اللغة بحكم الصلة القديمة بينهما، ثم هو مضطر إلى مقارنتها باللهجات العامية السائدة في العالم العربي المعاصر بحكم خضوعها جميعا لظروف متشابهة

أثرت في تطورها وقربت ما بينها. ومثل هذه المقارنات هامة، لا لفهم العاميات الحديثة فحسب، وإنما لفهم مجرى التطور اللغوي للفصحى وللهجات القبائل القديمة أيضا. فما أكثر الفوائد التي نجنيها من وضع نتائج البحث اللغوي في العاميات الحديثة في خدمة الباحثين في حقل اللهجات القديمة.

ومن القضايا الهامة التي تعترض سبيل الباحث في هذا المجال علاقة العامية بالفصحى: هل هي علاقة نسب كانت الفصحى فيها هي الأصل الذي تفرعت منه العامية، أم العلاقة بينهما كانت علاقة جوار، بمعنى أن العامية كانت لغة مستقلة منذ القدم الى جانب اللغة الفصحى، ومن ثم سلك كل منهما سبيله المستقل في التطور والنمو، بحيث نقول إن كثيرا من الظواهر اللغوية التي نشاهدها اليوم في العاميات لم تكن في معظمها نتيجة لتطور لاحق ألم بالعربية في أقطارها المختلفة التي استقرت فيها قبائل العرب بعد عصر الفتوح، وإنما ترجع في أصولها الى لهجات قديمة كانت تعيش جنبا الى جنب مع الفصحى، وبانتقال القبائل العربية التي كانت تتحدث هذه اللهجات إلى المناطق المختلفة انتقلت لهجاتها معها الى جانب الفصحى لغة الثقافة والدين.

ورغم أن الاجابة الشافية على هذه التساؤلات تتطلب بذل الجهود لجمع العاميات العربية، وذلك يحتاج لزمان طويل، إلّا أن الدارس يستطيع أن يذهب إلى أن الصلة بين الفصحى ولهجات قبائل العرب كانت قريبة في جملتها، ولم يكن الخلاف بينهما خلافا جوهريا، خاصة والفصحى تضم في إطارها الكثير من لهجات العرب. ولكثير من ظواهر اللهجات شواهد في الفصحى[١] وكثير من الوسائل التي تلجأ اليها

(١) انظر مثلا مهدي المخزومي: في النحو العربي.

العاميات الحديثة لتطويع اللغة من مثل القلب[٢] والإدغام[٣] والحذف[٤] والنحت[٥] وإبدال الحروف[٦] وسواها[٧] موجود في الفصحى ذاتها. والشبه الكبير الملاحظ بين العاميات الحديثة مما يوحي بقرب الصلة القديمة بينها، وسر هذه الصلة ارتباطها بالفصحى، فهي القاسم المشترك الأعظم بين المتكلمين بها. وحتى الظواهر المشتركة بين العاميات التي لا نجدها في الفصحى، من مثل ترك الإعراب، لا يقوم دليلا على استقلالها عن الفصحى بقدر ما يؤكد ظاهرة لغوية في العربية ذاتها. إلا الإعراب كان منذ القدم قضية شغلت بال العلماء والباحثين. والواقع أن التخلص من الإعراب كانت غايته التسهيل وسرعة التداول، ولكنه حيث يخدم غاية محددة، كالإفراد مع التوكيد، فإن العامية تحتفظ به، كما هو الحال في عامية السودان، التي تحتفظ بتنوين النصب في مثل قولهم: كل شاةٍ معلقة من عصباتها، فلان راجلاً طيب... الخ.

والواقع أن علاقة اللغة باللهجات في مثل هذه البيئة السريعة التغير، التي تقوم حضارتها على الكلمة، والتي نزلت معجزة رسولها في شكل كلمة، لا تكون علاقة جامدة، بل هي علاقة تأثير وتأثر ديناميكية. وكان توحد العرب الكبير الذي أحدثه الإسلام مما قوي من توحدهم اللغوي وأذابَ كثيرا من الخلافات الجوهرية بينهم. ونتيجة للهجرات

---

(٢) مثلا قبط وجهه وقطبه، وفطس وطفس اي مات وصاعقة وصاقعة وخشخشة وشخشخة، ولعل ذلك من جراء اللهجات في صلب الفصحى.

(٣) مثلا مددت ومديت وهو خلاف بين لهجتي تميم والحجاز ومثله تسهيل الهمز في قولك بئر وبير وسأل وسال.

(٤) مثلا امرأة قد تكون مرة.

(٥) مثلا حسبل (في العامية حسبن).

(٦) معظم وجوه الابدال لها شواهد مثلا الهيذبي والهيدبى، تلعسم وتعلثم، تلعلع وتلألأ، كربد وكرمد، هرش وحرش، فقش وفقس، الهقعة والهكعة، ودوغة ودوكة.

(٧) مثلا زيادة حرف كقولك فطح وفلطح. والدراسات عن هذه الظواهر متعددة.

المتصلة لم يكن من الممكن للهجات القديمة أن تستمر على حالها القديم في المناطق الجديدة، نسبة للتشتت الكبير الذي تعرضت له القبائل العربية في شرق العالم العربي وغربه، وكل ذلك مما جعل احتفاظ كل لهجة بسماتها المميزة جميعا أمرا بعيد الاحتمال. فبقايا اللهجات لا بد أن تدخل في صراع مع بعضها بعضا ومع الفصحى، وكانت نتيجة كل ذلك ما نراه اليوم في عالمنا العربي من لهجات، إطارها العام عربي يستقيم في كثير من ألفاظه ومعانيه مع ما نجده في قواميس اللغة، الى جانب ظواهر لغوية أخرى تختلف من لهجة للهجة ومن منطقة لمنطقة داخل اللهجة الواحدة، باختلاف القبائل النازحة، والبيئة التي استقرت فيها، والظروف التي أحاطت بها.

واللغة كائن حي يتطور ليواكب تطور الحياة، والحياة التي واجهها العرب في بيئاتهم الجديدة تختلف عن حياتهم الصحراوية السابقة، وتختلف فيما بينها، ولا بد للغة من أن تعبر عن كل ذلك الاختلاف دون أن تفقد خواصها الاساسية. والواقع أن العربية احتفظت بكثير من قوالبها وصيغها القديمة، وعبرت بها عن كل ظاهر كانت مألوفة لديها، وحيث احتاج الأمر إلى التعبير عن مفاهيم غير مألوفة أو جديدة، استعملت في كثير من الأحايين الصيغ القديمة لتؤدي معاني هذه المفاهيم، فكأن الأمر في اللغات وضع الخمر الجديدة في زجاجات قديمة، كما يقول الإفرنج.

وقد سقت كل هذا لأَصلَ الى مرتكز أقيم عليه دعواي من وجود الفصيح في صلب العامية، وأن الفصيح تحور في البيئات المختلفة ليؤدي غايات الحياة والأحياء بطرق وأساليب متعددة، وفيما يلي محاولة غير مستقصية لعرض سريع لجوانب من هذه القضية كما تتمثل في عامية السودان.

(١) الفصيح الذي بقي على فصاحته

الظاهرة العامة التي يلحظها الناظر في عامية السودان بقاء كثير من الألفاظ والعبارات الفصيحة على حالها الأولى، لأنها تعبر في البيئة السودانية عما كانت تعبر عنه في البيئة العربية، ويبدو هذا أكثر ما يبدو في البيئات البدوية، سواء في شرق السودان أو غربه أو شماله، فمعظم المصطلحات الخاصة بالحيوان ــ والإبل بالذات ــ وما يتصل به من أكل وشراب وجري وزجر وحل وترحال ومرض وصحة، وما الى ذلك، ظلت في كثير من الأحيان على حالها الأولى. فأنت تسمع جميع الألفاظ التي كان العرب يطلقونها على بعرانهم وصغارهم من مثل الحوار والحاشي والفَصِيل والجَدَع والتِّني (التِّنّي)، والرَّبَاع والسَدِيس، والظِّمْء (الضِّمِي) وأيامه، فيقولون ربعت الإبل إذا غبّت يومين وشربت الثالث، وخمّست إذا شربت في يومها الرابع، ويستعملون في المرعى ألفاظا دقيقة كقول الهنباتي: اللِّيلَة الزَّمَلْ صِبْحَن سُمَان وبْدَشْرَنْ، أي يَجْشُرْنَ من جَشَرَ المواشي أخرجها للمرعى. وتصادفنا هنا معظم نباتات العرب من مثل السَّعْدَان والسَّحَا والرِّمْث (الرِّمِتْ) والدّرْمَاء والتّرْبة (التربة) والحَلْفَاء (الحلفا) والحَمْرة والحَنْدَقُوق الى جانب ألفاظ أساسية كالجَزْء (الجُزُو) والعفَاء في مثل قول ود شوراني: أب قَنَفَة البِجَازِي الصِّيف وبِرْعَى عَفَاه، أي عشبه، وفي الفصحى اعتفت الإبل اليبيس، أخذته بمشافرها مستصفية، وعفت الأرض غطاها النبت، وقد تعني لفظة عَفَا في قولة ود شوراني الأرض القفر (وهو معنى مذكور في المعاجم) ويوضح ذلك قول ود الفراش: سَلاَمْ يا الصِّيد مَشْلاَتُو العَفَايَة؛ وقول الحاردلو: شِنْ تَشْبَه بلا الجَدِي البنُومْ في عَفَاهُ. وهم ينهجون نهج العرب في الحلب وما يتصل به. قالت شغبة: وِين أسِيك يا أم مِيخَراً وَرْوَارْ. وقال الحمري (غرب كردفان) نِحْن عَشَانا فُوق أُمْ مِيخَراً بَهَّال. والميخر هي المؤخر، وجاء في اللسان (وللناقة

آخران وقادمان، فخلفاها المقدمان قادماها، وخلفاها المؤخران آخراها)، قال (ويقولون مؤخرة الرحل آخرة الرحل).

ويتحدث العرب عن الناقة الرؤوم التي تعطف على ابنها فتدر اللبن، ويتحدث الحمر في الغرب وغيرهم عن الإيرام. ويتخذون في البوادي البَوّ لإدرار اللبن، مثلما كان يفعل العرب. قال البطحاني: من العاشقو راحْتَ الجِنَّة فَاضْلَ البَـوّ، وهـو جلد الحوار يحشي تبنا أو غيره فيقرب من أم الفصيل فتنخدع وتعطف عليه فتدّر، ومنه المثل العربي (فلان أخدع من البَوّ)، وقول أهل السودان (فلان راجلا بَوْ) أي فارغ غير ذي خطر.

وهم يعرفون العَيْمَة وهي شهوة اللبن والعطش. ويعرفون الفيقة وهو اللبن الذي يجتمع في الضرع بين الحلبتين. قال الحمري: لَبَنْ الطابْقَة الفِيقة * السكر فُوقا فَقِيقة. وقال الكباشي: سَحَرُوني في شَرْبة فَوَاقِي، والفواق عندهم اللبن الحلو قبل أن تصر شطور الناقة. ويقولون ضرع محين اي مملوء لبنا وذلك من الحينة او الحين وقت حلب الناقة عند العرب. وفي القاموس (ومتى حينة ناقتك متى وقت حلبها، وكم حينتها كم حلابها) قال الحمري (كردفان) ما بْتَرْضَع كَثِير الحِينَة راوْيَاها.

وقل مثل ذلك في معرفتهم لألوان سير الإبل وجريها، من مثل الدَّعْدَعة (قال الشكري: فاتْ هَسَلِيتْ مِدَعْدِع وجُوفُو ماغِي سِيُور) والدَّعْدَاعـة في غـرب السودان الناقة السريعة. قال الكردفاني: يا دَعْدَاعة جَرِبك مِنْ رُشَاشَة مَعَاكِـي (أي من أول الخريف). وكان العرب يحثون العاثر بقولهم دَع دَع، أي قم وانتعش، ودَعْدَعَ عدا في بطء والتواء. ومثل الإرقال (قال المحلّق: مِنَّكْ واشَقَى الرُّوقَل جَمَلِي الخَبَّاب) والكَرْبَدَة (الكَرْبَتَة) وسموا جري الإبل الكَرْبَتِيت في مثل قول الهنباتي: يوما كَرْبَتِيت ويوماً عشانا رَبِيت. والهَرْكَلَة ضرب من المشي عند العرب فيه اختيال وبطء. قال ود الفراش: يِهَرْكِل بَيْ تَقُول كُدْرَ النَّتِيلَة.

وأمراض الإبل عربية مثل الجُفَار في قول الآخر: باصَّنَّط مِثِل جُفْر الجُمَال الرامِي. وجاء في اللسان (جفر الفحل يجفر جفورا) انقطع عن الضراب، وقل ماؤه، وذلك إذ أكثر الضراب حتى حسر وانقطع وعدل عنه. قال ذو الرمة:

وقد عارض الشِّعْرَى سُهَيْلٌ كأنه قَرِيعُ هِجانٍ عارضَ الشولَ جافِرُ

ومثل السُّوفة في مثل قول ود شوراني: ضاع جَمَّالُن المارِق سُمَان مُوسَايِف، أي أن الرحلة أضاعت الجمال التي خرجت سمينة وليست مريضة، وجاء في القاموس: ساف المال هلك ووقع فيه السواف، وهو مرض المواشي وهلاكها، (قال ود النعيم الفادني: شُوفْتَك تَسْنِد السُّوفة أُم وَتَاتِيبُو).

وهكذا حيثما التفتنا نجد الألفاظ المعجمية حية كما كان يستعملها العرب، حتى في ألفاظ خاصة من مثل اصطلاحات الزجر والطرد: دَعْ، لزجر الإبل (وبعضهم يقول دو)، وحَوْ لزجر الغنم، ويميلها أهل السودان حي حي، ويستعملونها نداء، ويقولون بِسْ للقطة، وعَجْ للنعاج، وفي الفصحى عَجَّ الناقة زجرها بقوله عاج عاج. ويقولون حَاوْ للحمير، وذكر صاحب المقتضب: « قال في القاموس حا إذا دعا الحمار للشرب ». والعرب تقول أَرْأَرْ للضان والغنم مثل أهل السودان وأخ للجمل (ومثل ذلك في السروج والحوايا والسيور والغرض والأحقبة والجلود وأجزاء الحيوان.. الخ).

ومعظم الألفاظ الدالة على ظواهر الطبيعة في بوادي السودان عربية فصيحة. فمنازل القمر التي يعرف بها العرب الأنواء ويسمونها العِيَن معروفة. قالت العبدلابية: يا مَطَر الخَرِيف يا وابِلَ العِينة. وقال الرباطابي: تَدُقْ رِيح الجَنُوب العِينَة رَشَّتْ. وقال ود شوراني: وابْلَ العِينة مَطَّرْ دِيرَانَا القِدّاما. جاء في اللسان « والعين من السحاب ما أقبل من ناحية القبلة وعن يمينها يعني قبلة العراق

يقال هذا مطر العين، وقال ثعلب إذا كان المطر من ناحية القبلة فهو مطر العين، والعين اسم لما عن يمين قبلة أهل العراق، وكانت العرب تقول إذا نشأت السحابة من قبل العين فإنها لا تكاد تخلف أي من قبل قبلة أهل العراق ». ومن هذه العين البطين، وهو نجم من نجوم السماء من منازل القمر، والعرب تزعم أن البطين لا نوء له إلا الريح، وهو في السودان ثاني عين الصيف، وأمطاره خفيفة لا يعتمد عليها في الزراعة ولا الري، ولذلك قال المادح ود تميم: يا مَوْلاَي سَأَلْتَكْ مَدْحِي يِنْزِل كِيف * وبَّال الخَرِيف مُورَشْ بِطِين الضِّيف. وقال الحمري (غرب كردفان): وَقْت الصِّيف تَوَقَّفْ البِطِيني بِسُوق.

وقد نظم كثير من شعراء البادية وعلى رأسهم ود شوراني وبعض شعراء الشكرية منظومات تناولوا فيها هذه المنازل الثمانية والعشرين كالذِّراع (الضُّرَاع) والنَّثْرَة (النَّثْرة) والطَّرْفَة، الجَبْهَة، الخِيرَصَان: الصَّرْفَة، العُوَاء، السِّمَاك، سَعَد ذابِح: سَعَد السُّعُود، سَعَد الأَخْبِياء، سَعَد بُلَع، الزَّبَنَان (بعضهم يسميه الزَّبَرَان)، الإِكْلِيل، الشَّوْلَة، الثُّرَيَّا (التِّرَيَّا)، الحُوت، الهَنَعَة، الدَّبَرَان الخ.. وهكذا الأمر في أسماء السحاب (الطَّخَا والسَّوَارِي مثلا). والمطر (الوَبَل الغِيث الحَيَا قال الحاردلو: فُوق حَيَا فَوق مَحَل مِن الصَّعِيد مِنْجَرَّة)، والأهوية (الزِّيف، الأعاصير، الريح ويحورون الشُّؤْبُوب ليصبح الشَّهَفُوفَة في معظم أنحاء السودان ويسمونه الشَّبْ في غرب السودان). قال الحمري: (دَا الشَّبْ البِي بِرِيرِيقُو). والشجر (السَّيْسَبَان، الرّتَم نوع من الشجر واحدته رَتْمة قال ود الفراش: ولا الأَرْيَل الضَّارِب رِتُومُه). وألوان الأرض والخصب (البَوْغَاء، المَرْنَعَة) وهي الروضة والخصب عند العرب اذ يقولون « في المَرْنَعَة لكل قوم مَقْنَعَة » وقال الشلهمة: وَسِيلَك في عَلاَّوُه والمَرَانِع كَاشْ. وقال ود الفراش: قِصِيبَة المَرْنَعِيّة الفِي مِرُونا، والهَوْبَجَة وهي الأرض المرتفعة أو المطمئنة: ومن ذلك قرية الهَوْبَجِي الأعداد جنوب غرب شندي، والأرض البَبَج والبَاجَة.

ويقولون بَتّق النبات أي بَثَق، ونَجَم النبات طلع فهو ناجم، قالت بت مسيمس: قُولَنْ حَيْ عَلِيهِ النَّاجِم وُلُو كُشِّيب. وقال الحمري: مَتَيْرَبْ في البُوُرَة * يا النجّم قَنْدُولاَ (اكتمل نموه). ومن ذلك سموا آلة الحش النجّامة لأنها تزيل النجم وهو النبت. قال الرباطابي: أَحَبَى زي النجّم القَشْ. والدرّ عندنا النبات ودرّ النبات عند العرب طلع.

وهناك إلى جانب ذلك ألفاظ دقيقة المعنى تستعمل في نفس معناها القديم مثل كلمة قَرْزَم (ف) قَرْزَم الشاعر شعره جاء به رديئا، والمقرزم الحقير اللئيم وفيها يقول الشاعر السوداني:

يَا مَاصْعَ الرُّشَاشْ المَاكْ قِرِيزِنْ حَاشَا

ونجد اللهجة تحتفظ أحيانا لا بمعنى اللفظ فحسب، بل بشكله الطارئ أيضا، مثل قولهم عَمَنْ أَوَّل من قول العرب عاماً أوّل، فاحتفظوا بالتنوين مثلهم. وهذا التنوين كما لاحظنا من قبل يستعمل في بعض المواضع مثل قولهم: جيتاً جِيت (جَيْداً جِئْت) الخ.

(٢) الاحتفاظ بظلال المعاني

(ف = فصحى. س = عامية سودانية)

وفي أحيان كثيرة نجدهم يحافظون على المعاني المختلفة للكلمة الواحدة، فكلمة الحُور مثلا هي الحير في الفصحى، ولها معنيان أولهما الحائط أو شبه الحظيرة أو الحمى، وثانيهما مجتمع الماء. وفي المعنى الأول وهو الأشهر يقول الفنجري: وَدْ خِير طَفَّرْ الحُوش الكبير بِحُورُو. وفي المعنى الثاني الدقيق يقول الحاردلو: أبْ سِعْنَة الرَّشِيد أَرْجَاهُ حُورُو مَلاَن، يعني جبلا بالبطانة[1].

---

(١) وقد يكون في هذه الرواية تصحيف، إذ وردت الكلمة أيضاً خورو بدل حورو.

وقد مرت بنا من قبل لفظة جَشَر (دَشَر) في مصطلح الرعي، ويبدو أنه كان لتلك اللفظة معنى قديم يذم به العرب من يستهينون به ويعتبرونه قليل الخطر، وذلك لأن الجشر من الرعاة كانوا يبيتون في مكانهم في الإبل ولا يرجعون إلى بيوتهم، وقد ورد في شعر الأخطل:

تَسْأَلُه الصُّبْرُ مِن غَسَّانَ إذ حَضَرُوا والحَزْنُ كيف قَراهُ الغِلْمَـةُ الجُشُـرُ

وكان عمير بن الحباب يقول لهذين البطنين من غسان: إنما أنتم جَشَر لا أبالي بكم. ولعل هذا المعنى هو الذي قصده ود شوراني حين قال في جملة: جَايْبُو تَعَبْنَا وأُمُّو ألّمِي دَشَر لِي مَاصِعْ. ولعل قول العبدلابية في رواية: ما تْعَزْلَ الوُجوُهْ دَفْعَكْ دَشِرْ سَوِّية، أدخل في هذا الباب، وهي تعني لا يتخير لعطائه بل يجعله عاما (وفي رواية ضَرْبَك دَشِر سَوِّية أي أجعله عاما). ومن ذلك كبّ: أهرق وقلب الإناء على رأسه، وكبّت (س) الراقصة أمالت رأسها للوراء، والشعر الكابِّي (س) المسترسل، وكابّة الخيل (س) ما يكبهن (ف). ومن ذلك استعمالهم كلمة العربي في معنى الأعرابي، وقد ذم القرآن الأعراب أي المتبدين وجاء ذكرهم في الحديث، وكل سكان القرى في معظم أنحاء السودان يسمون البدو عربا، ويطلقها أهل الشمال على البجة الذين ينزلون بهم للميرة. ومثل ذلك كلمة إضينة (س) وهي أُذُن (ف) وكان كفار قريش يتهمون النبي بأنه أذن. والقَنَف عند العرب صغر الاذنين ولصوقهما بالرأس وقلة شعر الرأس وكبر الانف أيضا، وكلا المعنيين له شواهد. قال ود شوراني في جملة: أَقْنَفْ وَلِيهُ فَطَسَةْ وسَدْرُه جايِر. وقال الحمري: بِتْ صَقْرَ العُقَال مَاهَا أُم فِنيفَة غَزَال، أي ليس لها أنف معوج كأنف الغزال.

(٣) ألفاظ في مناطق بعينها

وقد نجد كثيرا من الألفاظ الفصيحة خاصة ببعض المناطق دون غيرها مثل لفظة الرَّتَج (شمال) وهي الرِّتَاجة (ف) جمع رتائج الحجر، وكلمة الشَّكْوَة (شمال) وهي تقابل المحفظة (المحفضة) في بعض المناطق الأخرى، ومثل ذلك البُرْجَاس (شمال) للمهر، والرّتْمة (شرق وشمال) نبات، والطُّرْبُول (منطقة نوري) بمعنى أهرامات جمع طرابيل. والطّرْبَال جمع طرابيل كل بناءٍ عال. قال ابن قتيبة في الشعر والشعراء (١ / ٢٢٥) « الغَرِيَّان طِرْبَالان كان النُّعمان يلطخهما بدماء القتلى يوم بؤسه »، وبَبَّة (بطانة) بمعنى السمين ويوصف به الأحمق الثقيل: قال البطحاني: مانِي غَلِيداً بَبَّة * سَدِيساً رَضَعْ اللَّبَّة، وكان لقب عبد الله بن الحارث بَبَّة وكانت أمه ترقصه وتغني له بذلك. ومثل هذا كثير في جميع مناطق السودان.

(٤) تفرق المعاني في المناطق

وقد نجد المعاني المختلفة للفظة الواحدة مفرقة في مناطق متعددة مثلا لفظة كَبَرَ الشجر بمعنى قطعه، المشتقة من الكبر (ف) (نبات له شوك) منتشرة في معظم أنحاء البلاد، ولكن معانيها الدقيقة نجدها في الشمال، حيث يقولون الكَبْرَة لباب الزريبة من الشوك، وفي البطانة حيث الكَبْرَة كوم من الأغصان والأشواك اليابسة في الخلاء (ويجب أن لا يخلط كبر بكعبر بمعنى قطع، لأن القوم يستعملونه في قولهم كَعْبَرَه بالسيف والمَكَعْبَر المشوّه الناقص الأعضاء). ولفظة تَثَفَّنَ (س) من الثَّفِنَة، بمعنى توهط في الأرض واحتك جسمه بها من ثَفِنَت الناقة (ف) ضربت بثَفِنَاتِها الأرض. وهذا المعنى شائع في أنحاء البلاد. والثَّفِنَة (ف) مستعملة في البوادي وغرب السودان. قال الحمري في جمله: كَبّ البُول عَلَى تَفَنَكْ بِسَوِّي جَهُولا. وقال الحمري الآخر: إيدُو تَفَنَّتْ مَصْرُوفُه في الضَّاقِيَة، أي صارت كثفنة البعير، واستعيرت

الثَّفِنَة في وسط السودان لتعبر عن (عين السمك)، ومن ذلك بَهْرَج (ف س) تزيّن ولمع، وهذا معنى شائع، ولكننا نجد البَهْرَجَة (ف) بمعنى الجبن والعدول عن الجادة عند البقارة في قولهم (فِلان ما بِبَهْرِج يُوم الدُّوَاس) أي لا يجبن في الحرب. ومن ذلك لفظة الرقبة (ف) بمعنى المكان الذي يراقب منه العدو، فهي موجودة بهذا المعنى في غرب السودان. قال أحد الرزيقات: (همي أنا) الرَّفِيق الزِّينْ خَبِير فُوق الرُّقَاب، وهي تعني حفرة يرقب فيها النمر ليصطاد. وقد تكتسب اللفظة معنى جديدا، وتحتفظ في ذات الوقت بالمعنى الأصلي. فلفظة زَعَل أصبحت تعني غضب في معظم أنحاء السودان (وقد ورد في القاموس زعلْ من المرض ضجر واضطرب) ولكننا لا نجد زعّل بمعنى أزعج من المكان إلا في بعض البوادي، ومن ذلك قول الحاردلو: جاهِنْ زَعَّلِنْ بعد النَّهار ما فات، يقصد ظباء.

(٥) مشتقات من ألفاظ اندثرت

وبعض الكلمات مشتق من ألفاظ اندثرت من العامية، ولكنها موجودة في الفصحى، فلفظة سنسن بمعنى طرائق الكسرة مشتقة من قولهم جاءت الريح سناسن أي على طريقة واحدة. ومن ذلك تَحَنْفَش إذا انتفش وغضب، وهي من الحِنفِش (ف) حية خبيثة إذا غضبت انتفخ وريدها. والسَّقَط البرد (س) من السقيط (ف) الثلج. والرجل الجِهامة (س) الضخم، وهي مستعارة من الجهمة (ف) القدر الضخمة، ولا تعرفها العامية الآن. ومن ذلك حَكَل (س) أدخل ساقه بين ساقيه. والحَكَل (ف) في الفرس رخاوة في كعبيه. وخَفَج البقر الطين (س) داسه بأظلافه، وخفج البعير (ف) أصابه الخفج، وهو ارتجاف في الرجلين. وفرنبْ (س) قفز من الفِرْنِب (ف) حيوان من الفار واليربوع. والفرنيب (س) ضرب من الشراك، والعلاقة بينهما واضحة.

(٦) الفاظ ضاعت من الفصحى

وبعض الألفاظ احتفظت به العامية واندثر من الفصحى، مثل لفظ سخم (س) (السواد والرماد) الموجود في عامية السودان، ونجد في الفصحى سجم وسخم بنفس المعنى. ومثل ذلك جَغَم (س) شرب، وهذه اللفظة موجودة في عامية الشام والمغرب ولا نجدها في الفصحى وإن وجدنا جَعِم (ف) إلى اللحم اشتدت شهوته اليه. وقد ورد برعمة وبرهمة بمعنى واحد، وهو مجتمع ورق الشجر (ف)، ووردت البرهمة بمعنى إدامة النظر وسكون الطرف ولم تورد القواميس العربية البرعمة في هذا المعنى الثاني، ولكننا نجد البرعيم في البطانة في نفس هذا المعنى.

(٧) ألفاظ ضاع معناها

وهناك ألفاظ نستعملها ولا ندري معناها، مثل الكُبَّة في قولك الكُبَّة التقع فيك (س) وهي في الفصحى الثقل يقولون (ف) ألقى عليه كُبَّته أي ثقله. وكثير من مثل هذه الألفاظ استمرت على الألسنة لارتباطها بأوجه من النشاط قديمة، مثل قولهم في الأحاجي: حجيتك ما بجيتك (بَجَّ طعن (ف))، وقولهم في لعبة العميان: أنا ما بشوف بعمط الصوف (وعمت الصوف (ف) لفه مستديرا ليجعل في اليد فيغزل). وهناك لعبة بدوية تسمى أَرْبَشّي يقولون فيها أرْبَشّي بِعَشّي، ويفوز فيها اللاعب إذا سقط الودع على الأرض بطريقة خاصة، فكأنه يبدو مختلف الألوان وهو معنى الرُّبْشَة (ف)، ولعل قولهم خَسِرْت الشيء رُبَّ وراس (س) إنك أضعته رِباه (أي فائدته) ورأسه (أي رأس المال). وكثير من ألفاظ النساء من هذا القبيل: مثلا كُرْ يا يُمَّة من الكُرْه وهو المكروه، وبَرِي (أنا بريئة مما تقول) وأجِي (كأنها اختصار لـ: أأجي بمثل هذا؟).

(٨) دلالات جديدة

وقد اتخذت بعض الألفاظ دلالات جديدة، قد تقرب من الأصل وقد تبعد. فمن هذه الدلالات القريبة من الأصل قولهم بَقّ النور (س) من بَقّ النبت (والتحول الحضاري واضح)، الأشتر (س) الذي لا ينسجم مع الآخرين في الغناء أو الصفق وهو (ف) من كان جفن عينه منقلبا او مسترخيا، الحَنِيش (س) قذر يعلق بغلفة الصبي، من الحَشَن، وذلك من حَشِن السقاء (ف) اذا أنتن لكثرة حقن اللبن فيه، الصَّقَر (س) من الصُّقْرَة (ف) اختلاط لون الطائر خضرته أو سواده بحمرةٍ أو صفرة، الجَفَّة (س) المرأة المترهلة المكتهلة وهي (ف) الناقة المسنة، فَشّ مَغَسَته (س) شفاها، وهي من فَشَّ الوَطْب (ف) أخرج ما فيه من الريح، والرجل تجشأ، والاستعارة واضحة، السَّبِيطة (س) عنقود التمر أو الموز وهي من السبطة (ف) الشجرة لها أغصان كثيرة وأصلها واحد، حَلْقَم (س) تكلم ملء حلقه (ف) قطع حلقه، رَمْرَم (س) أكل هنا وهناك وهي من رَمْرَم (ف) فتح فمه للكلام ولم يتكلم.

وقد تكون الدلالة بعيدة مثل الضَّهَل (س) الشره والضَّهَل (ف) الماء القليل. والنَّفَر (س) الواحد وهي (ف) بين الثلاثة والعشرة ومنها النَّفِير (س) اشتراك الجماعة في العمل تطوعا. ومن ذلك نقل المعاني الحسية الى دلالات معنوية مثل قولهم (س) سِرّ الولي باتِع، وهو من بَتِع (ف) اشتدت عنقه أو مفاصله فهو أَبْتَع، وبَتَّع بأمره انفرد به، رَجَمَه (س) رماه بكبيرة وهي من الرَّجْم الرمي بالحجارة، سَخْسَخ (ف) الأرض اللينة يقولون فلان مِسَخْسِخ أي متهالك مرتعش.

وقد تنقل المعاني المعنوية إلى أخرى حسية، من مثل قولهم زَنّ بريبة (ف) زَنّ الحجر (س) رماه، بَطْبَطَ (ف) ضعف رأيه، تصبح (س) ضعف وتهالك جسمه، السَّمْح (ف) صاحب الجود والسَّمَاحة

(س) الجميل، السَّرَف (ف) تجاوز الحد والاعتدال (س) مكان تتجمع فيه المياه، ومنه انْسَرَف الإناء (س) امتلأ.

وبعض الألفاظ المطلقة المعاني تتخصص دلالاتها: فالجَّلْبَقَة (ف) الضجة عامة، ولكنها تصبح ارتجاج السائل (س)، والدَّبِيب (ف) كل داب من الهوام، ولكنه يطلق على الثعبان (س)، وشَلَّق (ف) شق أو خرق طولا، تصبح عملية جراحية في العين (س)، حوّط (ف) حفظ وتعهد، ولكنها تعني (س) رقي وعزم على الأمر الضائع بغرض إرجاعه، الحَبَر (ف) برود اليمن، ولكنها تصبح (س) لبوس الخيل. الجحم (ف) التحرق والشوق، تصبح الشره (س) الدغش (س) الفجر وهي من قولهم (ف) دخل في الدغشة أي الظلام، الدَّغِيل (س) من المكان الدَّغِل ذو الدَّخَل الخفي، حَنْجَر (ف) ذبح، تصبح ذبح بطريقة غير شرعية (س).

وبعض الألفاظ المحددة المعاني تتوسع مدلولاتها وتصبح عامة: مثلا جَدَع (ف) أهمل الرضاع، تصبح رمى (س)، والسِّر (ف) خلوص النسب، تصبح النسب عامة: هو سِرّي أو قريبي (س)، الدردح (ف) الرجل المسن، منها الدردحة (س) طول التجربة والمعاناة، الفَنْجَرِي (س) الظريف المتأنق والفناجرة (ف) الخيالة الحاذقون في ركوب الخيل.

وقد تكتسب الألفاظ معاني جديدة منتزعة من المعنى الأصلي، فالجَبَّار (ف س) العاتي، وهي أيضا (س) البخيل. والجبان (ف) الرعديد، وهو أيضا (س) البخيل. وقد تعكس المعاني مثل خنزيرة البئر (ف) إطار في فم البئر، وفي بعض مناطق السودان يكون في قعر البئر، وجنَّح الطائر (س) قص جناحه (ف) جعل له جناحه.

وقد حورت كثير من الألفاظ البدوية لتلائم حياة الحاضرة، مثل

الرَّصَاص في سقوف المنازل، وهي أعمدة خشبية (س) كانت في الأصل حجارة لاصقة بحوالي العين الجارية (ف)، ومثل ذلك السَّام (ف) الحفرة على الركية، أصبحت الحفرة التي تشق لوضع أساس البيت عليها (س)، ومثلها دَرَقَة البيت (س) من الدَرَقَة (ف) الترس، والتَّرْس (ف) المجن، أصبح التَّرَس حائط التراب الذي يحفظ الماء في الأرض الزراعية (قارن لفظة تَرَس الأوربية)، الدَّقَلَة (ف) الشاة الضاوية، أطلقت على البطيخة الصغيرة (س)، الزَّفْرَق (ف) جوانب الدرع وما تدلى منها، أصبحت الإطار على جانبي العربة (س)، الجُلَّة (ف) القفة الكبيرة (س) القطعة الكبيرة من الحديد والقنبلة، فَنَّ الإبل (ف) طردها (س) فَنّ الحجر رمى به.

(٩) مشتقات

وقد اشتقت العامية كثيرا من الألفاظ الجديدة من أصول قديمة، مثل لفظة البَيَّاح (س) للفجر من باح (ف) ظهر وطلع، وكانت العرب تسمى الشمس بوح لظهورها. وفي غرب السودان يقولون بَوَّح. قالت الحمرية: يا قمر التسوع دا البَوَّح، ويقولون البَوَّاح كما ورد في الأغنية الحمرية: من طلعة البَوَّاح لي نوم عيوني انزاح، ومن هذا قولهم (س) بُوبَح وبُوبَي: القمر بُوبَي أي ظهر واكتمل. الرَّشْرُش (س) من رشَّت العين اضطربت (وهو الرمش). خُوجَلِي اسم علم من خجل (ف) أشر وبطر ومرح، وفلان يمشي الخوجلى (ف) وهو مشي النساء بتكسر. واستعمال هذا الفعل موجود في شمال البلاد كما ورد في قول الشايقية: خُوجَلَنْ الصَّقَّار * فوق شُلُوح كَرَّار، وفي قول الرباطابي: أبواتك تَخَوجِل فوق عِرُوضا. والحديل (س) الجزء أمام الخيمة وهو من حَدَل اذا أشرف أحد عاتقيه على الآخر فمال فهو أحدل (ف)، الرِّسْوَة (س) من الرّسْغ (ف)، والفعل مَرْدَغ من رَدَغَ (ف)، جوَّده بالسوط (س) من جوّد المطر (جاد أي

صب صبا عنيفا)، دُوعَل الماشية (س) اعتنى بها وتولاها بالغذاء، وهي من الدّعْلِج (ف) الجوالق الملآن والنبات الملتف، حَدَرَ (س) نظر وقطب ما بين حاجبيه، ولعلها من الناقة الجادرة العينين (ف)، الدَّغُور (س) من دَغَرَت الأم ابنها، أرضعته فما أروته، الحَرِيف (س) البارع في العمل، لعلها من الحِّرْفَة (ف س) أي المهنة، أو من الحَرِيف (ف) الطعم يلذع اللسان بحرارته.

وهناك ألفاظ خاصة استعملت في السودان بدلا من ألفاظ أخرى مشهورة عند العرب. فالأدَايَة (وهي من الإدَاوَة فيما ذكر الدكتور عبدالله الطيب) هي الأُثْفِيَة، وشِلِيل (من شل أي طرد) لعَظْم وَضَّاح اللعبة التي كان يلعبها الرسول في صباه، الحَنْبَل في بعض مناطق السودان لقوس قزح، وهي استعارة من الحَنْبَل (غرب) قماش عريض لبيوت العرب، ولعله ملوّن، وذلك من الحنبل (ف) الفرو القديم.

وفي بعض الأحايين تختلط اللفظة الفصيحة بأصول غير عربية، مثل القِّرباب (س) من القُرْب الخاصرة، والمقطع آب التبداوي الدال على النسبة، والكلمة تعني نطاق المرأة، والدَّعَكَاب (س) القتال من دعك (ف س)، والدَّكَنَاب (غرب) الغبار، من دكن (ف) مال الى السواد، الكَتَرَابة (س) من القتر (ف) الغبار.

(١٠) تغييرات في بنية الكلمة

وقد تتعرض كثير من الالفاظ الفصيحة لزيادة بعض حروفها أو نقصانها أو قلبها كما يظهر في الأمثلة التالية:

الزيادة:

سَهِجَت الريح اشتدت الريح وهبت (ف) تصبح سَهْرَجَت، إذا اشتد لهب النار وهبت عليها الريح (س)، الدُّبْلَة (ف) (مرض)

تصبح دُوبَال (س)، تَسَلَّط تصبح تَسَلْبَط (س)، وسمَّر (ف س) تصبح سَمْكَر (س)، ابتسم (ف س) إتبَرْسَم (س)، إبل (ف س) أَلْبِل (س)، طوّح (ف) طُوطَح (س)، الدّهْس (ف) الدَّهَسِير (س) نبات، حَسك (ف) حَسْكَنِيت (س)، حَمُق (ف) حَمْبَق (س) بَلَّط (ف) بَلْبَط (س)، دَوَّارة (ف) دُودَار (س).

النقصان:

إسْفِنْج تصبح سِفِنْجَة، خُشْعَة تصبح خُشَّة (ما تكاثف من الشجر)، أَجْمَر تصبح جَمَر (وثب) (س)، أَسَاس البيت (ف س) سَاس (س)، مرحبا بكْ (ف) حَبَابَك (س)، السِيسَاءَة (ف) السِّيس (س) (القفر)، بَحْبَاح (ف) بَابَّحْ (س)، بابُوس (ف) بَابُّو (س)، مَكْ (س) مَلِك (ف س).

الإبدال:

١ ــ قرأ تصبح قَرَع أي جمع، وهي لفظة قديمة وردت في تفسير لفظة قرآن، وكان العرب يقولون لم تَقْرَأ الناقة سَلَى، وقَرَأَ الماء في الحوض أي جمعه.
جَأَر (ف) جَعَر (س).

٢ ــ بَهَت (ف) بَهَط (س).

٣ ــ أولاد الحِنْث (ف) أولاد الحُنُوت أي أبناء الزنا وفي الحديث « يكثر فيهم أولاد الحِنْث ». شَبَث تصبح شَبَت للنبات المعروف، ولكن الشَّبَثْ وهو العنكبوت، تصبح شَبَشَة، الثَّلَة (ف) الشَّلَّة (س)، حُثْرُب (ف) حُتْرُب (س)، ثَمَدَة (ف) تَمَدَة (س)، الشَّعَثَة (ف) الشَّعَفَة (س) وأهل الغرب يقولون شَعَتَانَة بمعنى حَفَّانة.

٤ ــ فَشَج تصبح فَشَق، والنِّجَّة تصبح النِّقَّة، الجَوْرَب (ف) شُرَاب، والوَجْه تصبح الوَشّ، وقد يعكس خَرْمَشَ (ف) خَرْمَجَ (س)، دَهَق (ف) دَهَج (س)، جَحَش (ف) دَحَش (س).

٥ ــ حَتْرَش تصبح هَتْرَش، وحَمْزَة تكون هَمْزَة وقد يعكسون الرَّهْط تصبح الرَّحَط، والهِلَّوْف تكون الحَلُّوف، رَشَح (ف) رَشَع (س) ملأ.

٦ ــ دَارَأ (ف) ضَارَى (س)، دَرْفَة (عاميات) ضَلْفَة.
زَغْرَد (ف) زَغْرَت (س)، خَدِيجة (ف) خَجِيجة ودِجَاجة (ف) جِدَادَة (س).

٧ ــ ذَنّاب تصبح ضنّاب، ذيل؛ حاذِق: حادِق، جَبَذ (ف) جَبَد (س).

٨ ــ رَتَق (ف) لَتَق (س)، رَخّ العجين (ف) لَخّ (س).
شَمْرُوخ (ف) شَمْلُوخ (س)، وقد تعكس: يا لَيْت (ف) يَا رِيت (س)، بَلاَ (ف) بَرَا (س).

٩ ــ سَخَط (ف) شَخَط (س)، شُرْسُوف (ف) شَرْشُوف (س)، ومثله فَقَس (ف س) فَقَش (ف س)، سَبَق (س ف) صَبَق (س) سُرْفَة (ف) صُرْفَة (س)، سَقْف (ف س) زَقِف (س)، سَعَف (ف س) زَعَف (س).

١٠ ــ نَفَض اللون (ف) نَفَد (س) حال، خَاض (ف) خَاد، ضَرَط (ف) زَرَط (س).

١١ ــ بَطَنَه (ف) بَتَنَه (س) ضربه، خَبَط (ف) خَبَت (س)، طَلَح (ف) تَلَّح (س)، طَلَش (ف) تَلَّش (س).

١٢ ــ ظَلَع (ف) ضَلَع (س).

١٣ ــ تَشَعَّفَت روحه (ف) برح بها الشوق، تصبح تَشَحْتَفَت (س).

١٤ ــ غنم (ف) عند بعض أهل الغرب خنم.

١٥ ــ بزق (ف) بزغ (س)، بقر (ف) بغر (س)، وقلب القاف غينا نادر.

١٦ ــ قتل (ف) كتل (س)، عنقش (ف) عنكش (س)، دكاس (ف) دقاس (س)، قتاد (ف) كداد (س).

١٧ ــ لَعَلَّه (ف) نَعَلَّه (س)، لفظه (ف) نفضه (س)، اسماعيل (فـ س) سُمَاعِين (س)، وقد يعكس ذلك نازنج (ف) لارنج (س).

١٨ ــ فاطِمَة (ف) فاطْنَة (س)، دَهْمَسَة (ف) دَهْنَسَة (س)، والنون والميم تتبادلان في مثل قَنْبُور وقَمْبُور، بَنْبَر وبَمْبَر وشَنْبَانِي وشَمْبَانِي، حَضْرَمِي (ف) حِدِرْبِي (س)، مَكَان (ف س) بَكَان (س)، سَنَام (ف س) سَنَاب (س) وقد يعكس ذلك في مثل ابن عمي لَزَب (ف) لَزَم (س) وقد فعلت العرب ذلك في مثل حُثْرُبَة (ف) حُثْرُمَة (ف) شَمَاقَة (ف) شَلاَقَة (س)، شَمَاطِيط (ف) شَلاتِيت (س).

١٩ ــ سِنْدان (ف) سِنْدَالَة (س) ومثل هذا كثير في الفصحى والعامية مثل عَنْوَن (ف س) عَلْوَن (ف س). ويقولون في نَطْرُون (ف) عَطْرُون (س) (قارن أَنْطَى وأَعْطَى وهذا مستعمل في السودان)، نَقَص (ف س) بَقَص (س).

٢٠ ــ يافُوخ (ف) نافُوخ (س)، يَتَّم (ف س) أَتَّم (س).

٢١ ــ وتخضع حروف اللين لتغييرات كثيـرة: وَيْب (ف) وُوب (س)، الشَّرَى (ف) الشَّرَهَان (س) لكن شَرَى العيش (ف

س)، السَّدَاة (ف س) السِّدَايَة (س)، أين (ف) وِين (س) البَوَّاح (ف) البَيَّاح (س) سِعْلاَء (ف) سُعْلُوَّة (س).

القلب:

شَعَل (ف) شَلَع، ضَجِم (ف) جُضُم (س)، فَهِق (ف) فَقَه (س)، عَبَام (ف) بِعَام (س)، بَتّ (ف) تَبْ (س)، لَعَن (ف س) نَعَل (س)، جَلَدَة (ف) دَلَجَة (س)، نَضِجَ (ف) نِجِض (س)، رَاد (ف) دَار (س). خَنْخَنَ (ف) نَخْنَخَ (س)، كُنْدُوج (ف) دَنْكُوج (بقارة) مكان مؤقت للصائدين أو قطية، وقد تلتبس أشكال الكلمات من جراء الإبدال والقلب، مثلما حدث للفظة شَخَلُوب، التي تعني فرع من سبيطة التمر، وتعني في نفس الوقت السمط والعقد، وهما في الأصل البعيد مختلفتان. فالشخلوب بمعنى سبيطة التمر مقلوبة عن شخلوب، وهذه مبدلة من شُنْخُوب، والشنخوب في الفصحى أعلى الجبال ورأسه، وذكر الازهري في اللسان المشنخ من النخل الذي نقح سلاؤه، وقد شنخ نخله تشنيخا (مادة شنخ). أما الشخلوب بمعنى العقد والسمط فهي من شخلب. فقال الليث في اللسان (مشخلبة كلمة عراقية ليس على بنائها شيء من العربية وهي تتخذ من الليف والخرز أمثال الخرز. قال وتسمى الجارية مشخلبة بما يرى عليها من الخرز كالحلي، قال الرباطابي: دايِر أُنطّ السَّام دِرْدِرِبْ * وامْسِكْ الشَخَلُوب واقَنِّبْ، وقد جاء في أغانيهم (شمال) على لسان ساحر: أنا دَيُّوب * أنا أَخُو أُمْ شَخَلُوب.

(١١) العاميات العربية

وعلاقة عامية السودان بالعاميات واضحة، وتختلف الصلات من منطقة لأخرى. ففي غرب السودان مثلا يقولون زَرَط بمعنى بلع، وهكذا يقولها المغاربة وأهل الشام، وهي لفظة آرامية قديمة زَلَط (وهكذا ينطقها

أهل مصر) أي بلع، وهم يقولون جاهِل (س) للطفل وهكذا يستعملها أهل اليمن، وفي شمال السودان الكَلَع (س) الخصية، وهي بنفس هذا المعنى في عامية اليمن الحديثة، وهذا المعنى غير موجود في القواميس الحاضرة، ولعل ذا الكُلاَع الحاكم اليمني القديم من هذا، لا كما ذكر صاحب اللسان وتاج العروس، وكان أهل صقلية يَقولون مَسِيد بدل مسجد، كما يقول بعض أهل السودان، ومعظم العاميات تقول شنب للشارب، وهو لفظ لا يحمل هذا المعنى في الفصحى، ومثل ذلك شاف بمعنى نظر. وفي غرب السودان يقولون البُرْعُص لحيوانات صغيرة، وهي لفظة آرامية قديمة موجودة في عامية الشام (برعط)، والبَرَّاد في الفصحى للتبريد، ولكنه في بعض العاميات (المغرب مثلا) مثل السودان للتسخين، ومن هذا القبيل لفظة الزَّشْمَة (س) وهي حلية مكونة من سلسلة دقيقة من الذهب يقلد أحد طرفيها بالزمام، ويشدّ الطرف الآخر على شعر الرأس، أو ثقب الأذن، والزَّشْمَة (س) أيضا وشم على الخد. والمعنى الأول آرامي، وهو مستعمل في لهجة الشام، ويعني رسن الدابة، والمعنى الثاني عربي فصيح لفظا ومعنى. وهذا الباب واسع.

اللغة العربية بين الفصيحة والعامية *

اللغة العربية

لعل المجتمع البشري أفسح مجال لسريان سنة التغير والتحول، التي تنفذ في الفرد مثل نفاذها في الجماعة وما ينجم عن تفاعلهما من تطور مادي وفكري وثقافي، واللغة في كل ذلك قاسم مشترك أعظم، عليها تنطبع التحولات، وعن طريقها ينتقل التأثير والتأثر. ودراستها مفرقة في شكل كلمات لا تقل أهمية عن دراستها مركبة في شكل شعر ونثر لتبين آثار التحول وأبعاده في حياة الأمم. ومن هنا تجيء أهمية دراسة اللغة العربية في بيئاتها المختلفات، سواء أكان ذلك في داخل جزيرة العرب أو خارجها، في الماضي والحاضر، لملاحظة هذا التحول الذي قلّت العناية به في العصور الماضية. وكمدخل لمثل هذه الدراسة اتخذت من أحدى لهجات العربية في الحاضر، وهي عامية السودان، سبيلا إلى دراسة بعض مظاهر العلاقة بين اللغة العربية الفصيحة وبعض لهجاتها في جزيرة العرب كما تنقلها إلينا بعض المصادر القديمة، متتبعا

(*) بحث قدم لمؤتمر اللغة العربية في السودان الذي أقامته جامعة أمدرمان الإسلامية بالتعاون مع معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، ونشرته المجلة العربية للدراسات اللغوية التي يصدرها معهد الخرطوم الدولي أغسطس ١٩٨٣ ص ٦٧ــ٨٠.

ما يمكن الاستدلال عليه من بعض مظاهر التحول التي قد تكون أعترت هذه العلاقة حين تفرق العرب بعد الإسلام ونزلوا في أقطارهم التي يعرفون بها في الوقت الحاضر. وسأقصر حديثي في هذا البحث على هذه العلاقة الخاصة بين اللغة الفصيحة واللهجات قديما والعاميات حديثا.

مصاعب البحث

ولا بد لي في البداية من التنبيه إلى المصاعب التي تواجه الباحث في هذا الميدان في ماضي اللغة أو حاضرها. ولعل أكبر صعوبة تعترض سبيله، وهو يبحث عن علاقة اللغة بلهجاتها القديمة قبل الإسلام وبعده بقليل، قلة اهتمام القدماء بتسجيل لهجات القبائل العربية التي تختلف بعض الشيء عن لهجة قريش التي قامت عليها اللغة العربية الفصحى. وما وصلنا عن هذه اللهجات قليل قليل لا يكاد يشفي الغليل، وهو على قلته مبعثر في كتب القراءات والنحو وفقه اللغة وبعض الشعر، ولعل السبب الأساسي في عدم اهتمام القدماء بالتوسع في تسجيل اللهجات راجع في جوهره إلى طبيعة هذه اللغة الفصيحة والظروف التي ظهرت فيها إلى الوجود. أذ أن بروز هذه اللغة الأدبية النموذجية التي تجلت في الشعر الجاهلي، وتجسدت في القرآن الكريم، كان في واقع الأمر من الظواهر الفريدة في تاريخ اللغات، حيث نجد أن العرب جميعهم قد اتخذوها لسانا لأدبهم، رغم تباينهم في الأصول بين قحطانية من عرب الجنوب، ونزارية من عرب الشمال، واختلافهم بذلك في لهجات الحديث.

وقد عبر القرآن الكريم بحق عن عبقرية هذه اللغة التي اشترك في صياغتها كل العرب. فإن لغة القرآن، والتي هي أيضا لغة الشعر الجاهلي، لم تكن في جملتها لغة قبيل بعينه، رغم بروز بعض الظواهر اللغوية في بعض آيات القرآن التي استطاع علماء اللغة ردّها الى قبائل معروفة، ورغم منحاه العام، الذي يميل

في الغالب الأعم نحو لغات أو لهجات أهل الحجاز، وعلى رأسها قريش. ولغة القرآن هذه لغة منتقاة تتسامى على أي لهجة قبلية بعينها، بما في ذلك لهجة قريش، التي لم يلتزم بها القرآن في كل الاحوال، رغم غلبتها عليه. ومن ثم كان من الطبيعي أن تضم هذه اللغة في أحشائها كل ما استطاعت أن تصطفيه من المفردات والأساليب لمختلف قبائل العرب. وأن تصوغه بعبقريتها في بوتقة اللغة الموحدة التي ارتضاها العرب أسلوبا مشتركا للأدب والثقافة والتفاهم العام قبل فترة طويلة من ظهور الإسلام[1]. ولعل هذه الصياغة العبقرية للغة التي أبرزت وحدة اللغة، وأخفت في ذات الوقت عناصرها المتفردة الداخلة في التركيبة الموحدة، قد جعلت من الصعوبة بمكان دراستها دراسة تحليلية لاكتشاف عناصرها المكوّنة، وهي التي وجهت عقول الدارسين في مرحلة جمع اللغة ودراستها وتدوينها الى التركيز على هذه الوحدة، دون كبير اعتبار لماهية العناصر المختلفة الداخلة في تركيبها، أولا، لانطماس معالم هذه العناصر في صلب اللغة من ناحية، وثانيا لارتباط اللغة الفصيحة بالقرآن الكريم من ناحية، وثالثا، لقرب الشقة بين اللهجات القبلية المختلفة التي كانت سائدة أيام التدوين، بين اللغة الفصيحة من ناحية أخرى.

وكان لعلماء اللغة دورهم في تدعيم هذا الاتجاه، فقد بدأوا دراساتهم اللغوية منذ القرن الهجري الأول بوحي من القرآن الكريم، ساعين لتفسيره وشرح معانيه وألفاظه. وكان الاهتمام منصبا على التدليل على فصاحته، وعلى فصاحة اللغة عامة، باصطياد الشواهد من الشعر القديم، أو مما يتفوه به الرواة من شتى القبائل. وفي كل هذه الحالات تكون اللغة النموذجية هي الأصل، ويأتي الشاهد للتدليل على ذلك. وكل ذلك أدى الى غموض الصلة بين اللغة النموذجية والتيارات اللغوية المختلفة

---

(١) أنظر لسان العرب مادة نبر، ومعاني القرآن للفراء (طبع القاهرة ١٩٥٥ــ١٨٧٢) ٣٥٦/٢، والبرهان للزركشي (القاهرة ١٩٥٧ــ١٩٥٨) ــ ٢٨٤.

التي دخلت في تركيبها، وانعكس ذلك بدوره على عدم الاهتمام باللهجات العربية المختلفة، إلّا بالقدر الذي تصلح به للاستشهاد على ما هو قائم في اللغة الفصيحة. ورغم أن هناك حديثا يدار منذ القدم عن وجود لهجات عربية تتحدث بها القبائل المختلفة في مواطنها حين ترجع من الأسواق والحج والمحافل الأخرى، إلّا أننا لا ندري إلّا في أضيق الحدود عن طبيعة هذه اللهجات، ولولا هذه الإشارات المنتشرة في كتب النحو والقراءات وبعض المعاجم، لقلنا إن كل العرب كانوا يرتضخون اللغة الفصيحة في كل أحوالهم، مما يتعارض وواقع الحال كما يستدل من تجارب الأمم الأخرى، وهو ما ترفضه المصادر العربية نفسها. وهذا الغموض القديم بين علاقة اللغة الفصيحة ولهجاتها قد انعكس بدوره على الأطوار اللاحقة، حين انتقل العرب إلى خارج جزيرتهم، واختلطوا بغيرهم، واستبانت مع الزمن الفروق اللغوية بينهم، وترسبت فيما نعرفه الآن باللغات أو اللهجات العامية في مختلف أنحاء العالم العربي.

الأصل والفرع

ولعل أهم سؤال يطرح في هذا المجال هو: هل اللهجات العربية المختلفة متفرعة عن لغة نموذجية عامة، أم أن هذه اللهجات وحدات مستقلة كانت موجودة منذ القدم، ومنها تكونت اللغة النموذجية المشتركة بأقدار متفاوتة؟ وتبرز أهمية هذا السؤال في حاضر اللغة مثلما برزت في ماضيها. بل إن الإجابة على هذا السؤال بما يكشف عن علاقات اللغة الفصيحة في ماضيها باللهجات القبلية المختلفة توضح إلى حد كبير علاقة اللهجات العامية المعاصرة باللغة العربية الفصيحة في حياتنا الحاضرة. هل هي لهجات تفرعت عن لغة مشتركة تكلم بها العرب جميعا، حين خرجوا من جزيرة العرب، ثم تطورت هذه اللهجات واستقلت عن هذه اللغة الأم بمرور الازمان واختلاف الأمكنة، أم انها

كانت منذ البداية لهجات قبلية مستقلة تتكلم بها القبائل في حياتها اليومية إلى جانب اللغة النموذجية المشتركة، لغة الثقافة والدين، وحين انتقلت إلى أوطانها الجديدة نقلتها معها، وخضعت لقانون التطور اللغوي، بحسبان أن لهجات الحديث الدارجة على الألسن أسرع تحولا وتغيرا مع الزمن من اللغات الأدبية المكتوبة؟

الحاضر والماضي

وبما أن اللهجات القديمة قد اندثرت ما عدا إشارات عابرة لبعض مفرداتها ومظاهرها مبثوثة في كتب اللغة والقراءات وما إليها، فإن دراسة العاميات المعاصرة دراسة تفصيلية قد تلقي الضوء على التساؤل المطروح، وقد تفيد كثيرا في تبين كثير من الظواهر اللغوية في اللغة الفصيحة لم يتمكن الدارسون في الماضي من تعليلها وشرحها. وغير خاف أن معرفتنا بحقيقة اللغة التي نتشرف بالانتماء إليها يقابله في الحاضر نفور مماثل من دراسة العاميات، مرده إلى الحرب التي شنها الاستعمار على اللغة العربية الفصيحة، وسعيه الدائب لإحلال العاميات محلها كلغات بديلة للتفاهم والكتابة. فإن الاستعمار لم يكتف بالسعي لتمزيق وحدة الأمة الإسلامية والعربية بردها إلى جاهلياتها الأولى كالفرعونية في مصر، والفينيقية في الشام، والأشورية في العراق، والبربرية في شمال أفريقيا، والقرطاجية في تونس، والزنوجة في أفريقيا، والعروبة المبرأة من الاسلام في بلاد العرب، والتركمانية في آسيا الوسطى، والطورانية في تركيا، والساسانية الفارسية في إيران... الخ، بل سعى إلى تمزيق وحدتها الفكرية واللغوية، بتشجيع دراسة العاميات، لتقوم بديلا عن الفصيحة، وبالدعوة إلى كتابة اللغة العربية فصيحها وعامها بالحرف اللاتيني، وقد نجح هذ المسعى في تحويل معظم اللغات الإسلامية التي كانت تكتب بالحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، مثلما حدث للغة السواحلية، ولغة الهوسا، واللغة التركية، والأندونسية، والأزبكية، والمالطية، والميلزية، وأخيرا

الصومالية، ولم يبق من اللغات الإسلامية ما ظل محتفظا بحرفه العربي سوى الأردية في الهند وباكستان، والفارسية في إيران، ولكن هدف الاستعمار الأساسي، وهو إحلال العاميات محل الفصحى، قد فشل واندحر، ولعل جهل هؤلاء المستعمرين، ومن لف لفهم من دعاة العامية، بحقيقة الحضارة العربية الاسلامية، وأنها في جوهرها حضارة كلمة، بحيث جاءت معجزة رسولها كلمة هي القرآن، جهلهم بهذه الحقيقة الباقية التي حفظت على الفصيحة وحدتها في الماضي رغم كثرة اللهجات، هو الذي أوقعهم في هذا الوهم الذي لا سبيل إلى تحقيقه في الحاضر، إلّا إذا فقدت الامة العربية جوهر شخصيتها وأصالة عبقريتها الكامنة في لغتها الفصيحة.

وليست غاية الباحثين المعاصرين في العالم العربي من دراسة اللهجات والعاميات مناصرة هذا الاتجاه الاستعماري المرجوح المرفوض، وإنما غايتهم المزيد من استيطان اللغة الفصيحة، بالاستعانة بالدراسات المتخصصة في مختلف مجالات حياتنا اللغوية المعاصرة، لإلقاء المزيد من الضوء على ماضي اللغة، بحسبان أن اللغة ولهجاتها خاضعة لقانون التطور اللغوي، مما يجعل من اللاحق شاهدا ودليلا على السابق في أكثر من مجال، والغاية من ذلك إثراء اللغة الفصيحة بالتعمق في دراسة لهجاتها المختلفة في الماضي والحاضر، لما للغة الفصيحة من علاقة وثيقة بلهجاتها القديمة التي اندثرت، ولما للعاميات الحديثة من علاقات باللهجات العربية القديمة المندثرة، مما يمكن أن يلقي الضوء على كثير من قضايا اللغة العربية التي لا نجد لها التفسير الشافي في كتب الأقدمين. ونحن في واقع الأمر محتاجون إلى جمع هذه اللهجات العامية جمعا مستفيضا في معاجم متخصصة، ومتى فعلنا ذلك انفتحت أمامنا السبل للدراسات المتعمقة لشتى الظواهر اللغوية، وتمكنا من إجراء الدراسات المقارنة بين اللهجات المختلفة، وبينها وبين اللغة الفصيحة،

ولا بد أن حصيلة ذلك إثراء لا حدود له للغة الفصيحة التي ما نزال نجهل كثيرا من مراحل تطورها، ومن تفسير كثير من ظواهرها، كما يتضح لنا من الخلافات الواضحة بين اللغويين والنحاة في مختلف العصور. ولعل السبيل إلى ذلك أن يجدّ الباحثون في كل قطر عربي، ويسارعوا إلى تسجيل اللهجات المختلفة للمناطق والقبائل قبل أن تندثر مع الزمن بفعل التأثر الحضري بلغة عامية مشتركة بين كل الشعوب العربية هي بمثابة اللغة النموذجية الشبيهة باللغة الفصيحة في علاقتها باللهجات في الماضي كما بينت في مقام آخر(٢).

عامية السودان والفصيحة

والواقع أن الدارس لعامية السودان في بيئاتها المختلفة يكتشف أوجها متعددة لطبيعة هذه العلاقة بين اللغة الفصيحة ولهجاتها المختلفة(٣). وبدراسة الظواهر اللغوية التي تمتاز بها هذه اللهجة، ومقارنتها بما ورد في كتب اللغة قديما، وبما هو شائع في اللهجات العربية الأخرى حديثا، يمكننا أن نزيل كثيرا من الغموض الذي ران على حقل الدراسات اللغوية فيما يختص بصلة اللهجات بالفصيحة. ولعل أول ما نلحظه في هذا السبيل أن كثيرا من الظواهر اللغوية في عامية السودان، وفي غيرها من العاميات في الحاضر، وفي اللهجات القبلية في الماضي، مردها إلى طبيعة اللغة العربية الفصيحة ذاتها.

فإن كثيرا من أوجه إبدال الحروف وإعلالها كامن في طبيعة اللغة ذاتها، التي تمتاز بالمرونة والتيسير في موضوع تتابع الحروف وتبادلها، والميل في ذلك إلى توخي سهولة النطق، مما يجعل كثيرا من الحروف المتقاربة في المخارج تتبادل

---

(٢) أنظر دراسات في العامية (طبع الدار السودانية ١٩٧٤). ص ٤١ــ٥٦.

(٣) نفسه ص ٥٧ــ٧٧.

في واقع الممارسة، كما بينت في مقدمتي لقاموس اللهجة العامية في السودان، حيث أبرزت الأوجه المختلفة التي يكون عليها هذا الابدال في العامية ونظيره في الفصيحة[٤]، مثل أربون وعربون، ومكة وبكة، وهرش وحرش، وسفع وصفع، وبجباج وفجفاج، وعنون وعلون، وفطس وطفس، وقبط وجهه وقطبه، والصاعقة والصاقعة. ومنه يتبين أن ما قد تختص به لهجة بعينها، كما هو الحال مثلا فيما يعرف بعنعنة تميم، حيث تبدل همزة أنّ عينا، فتقول عَنّ بدل أنّ وعَنْ بدل أَنْ، فيقولون نشهد عَنّك رسول الله، وظننت عَنّ عبد الله قائم هكذا. وهو امر تسمح به اللغة الفصيحة، وتتوسع فيه أكثر مما ورد عن تميم، وهو ظاهرة مميزة لعامية السودان خاصة في البادية. فإن المصادر لم تتوسع في تحديد المدى الذي سلكته تميم في عنعنتها، وهل هي ظاهرة مقصورة على همزة أَنّ وإنّ، أم تتعداها إلى غيرها من الكلمات المهموزة، كما يستفاد من بعض المصادر، وكما هو حال عامية السودان في مثل سأل وسعل، وكما هو الحال في الفصحى في مثل فقأ وفقع، وموت زؤاف وزعاف، حيث توجد الصيغتان في المعاجم، وقد نجد أن الصيغة المهموزة في الفصيحة، ولا نجد الصيغة المبدلة عينا إلاّ في العامية، في مثل جأر الفصيحة وهي جعر في عامية السودان.

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الخاصية التي امتازت بها لهجة قبيلة بكر ومازن، من إبدالهم الميم باءا والباء ميما، فيقولون في بكر مثلا مكر، فإنها خاصية تسمح بها الفصيحة، وتتوسع فيها، في مثل قولهم مكة وبكة وكرمد وكربد وحتربة وحترمة، ونجدها باستفاضة في عامية السودان، مثل مكان وبكان، ومنبر وبنبر، وقول بعض أهل كردفان منسمع بدل بنسمع، وهكذا الأمر في معظم أوجه الإبدال الأخرى،

---

(٤) أنظر قاموس اللهجة العامية في السودان المقدمة ح ـــ ك.

فإن الشواهد عليها في الفصيحة دليل على قرب الصلة بينها وبين لهجاتها القديمة والحديثة. وقد يتخذ ذلك دليلا على الأصل القديم المشترك بين الفصيحة ولهجاتها القديمة الذي يبرز بوضوح في العاميات المعاصرة، ومنها عامية السودان. ومثل ذلك يمكن أن يقال عن ظاهرة القلب، التي تتوسع فيها الفصيحة، وتنعكس على مختلف لهجات العرب في القديم والحديث.

والدراسة المستفيضة في هذه المجالات وسواها قد تقود الى نتائج مثمرة فيما يتصل بعلاقة الفصيحة باللهجات. ولنضرب مثلا على ذلك بالظواهر المشتركة بين معظم العاميات الحديثة، ودلاليتها على أوضاع لغوية قديمة، كانت سائدة قبل خروج العرب من جزيرتهم قبل الإسلام وبعده بقليل. فإن الدراسة المقارنة للعاميات المعاصرة تكشف عن وجود سمات مشتركة بينها في الحاضر، لا يمكن تعليلها إلّا بأنها كانت ظاهرة عامة في ماضي الأمة العربية، وحين خرجت القبائل إلى أوطانها الجديدة، أخذتها معها، وتوسعت فيها، إذ من الصعوبة بمكان أن تكون هذه السمات المشتركة قد اكتسبت في العصور الحديثة لبعد ما بين المتحدثين بهذه اللهجات العامية من مسافات، والأقرب إلى المنطق أن تكون المجموعات القبلية التي تبرز في لهجاتها هذه الظواهر، قد انتقلت إلى كثير من أنحاء العالم العربي، فتجلّت من ثَمّ في لهجاتها هذه السمات المشتركة. وهنا لا بد من تفريق بين ظواهر خاصة ارتبطت بقبائل بعينها، كما رأينا في حالة عنعنة تميم، وبين الظواهر العامة المشتركة بين معظم القبائل.

ومن السهولة بمكان أن يتتبع الباحث التكوين القبلي في معظم أنحاء العالم العربي بتتبع هذه الظواهر اللغوية الخاصة ببعض القبائل القديمة، مثل طمطمانية حمير المتمثلة في إبدال (أل) التعريفية بأم اليمنية، وأبرز مثال لذلك قولهم، أمبارح للبارحة، وفي الحديث (ليس من أمبر أمصيام في أمسفر). وأمبارح مستعملة في

السودان ومصر وبعض الأقطار الأخرى، ولا نكاد نجد في غير اليمن توسعا في هذه الظاهرة، وإن وجدنا في السودان، وبالذات في غرب البلاد، أمثلة أخرى مثل قولهم أمباكر بدل باكر، وقد يكون كثير من الألفاظ التي تتصدرها أم من هذا القبيل، مثل اسم المذكر أُمْبَدّة وأُمْبَارَك، وذلك ينطبق على الصيغة المشهورة أَنْطَى لأعطى، وهي شائعة في غرب السودان، وقد قُرِئَ بها القرآن (إنّا أنطيناك الكوثر)، واشتهر بها قبائل سعد بن بكر وهذيل والأزد والأنصار. ومن الملفت للنظر في لهجة الرباطاب وجيرانهم بشمال البلاد ظاهرة الترخيم، أو اختزال أواخر الكلمات، مما كان يعرف قديما بقطعة طيِّىء، فيقولون الكلا للكلام، وكما ذكرت في مقام آخر[٥]، فإن دراسة هذه الظواهر المتفردة في بعض لهجات أهل السودان تلقي الضوء على التطور اللغوي، وعلى تاريخ المجموعات البشرية وأصولها في ذات الوقت.

أما الظواهر العامة المشتركة فإن دلالاتها على الوضع اللغوي القديم أعمق وأشمل. فمن الملاحظ مثلا في عامية السودان ومعظم العاميات الأخرى كسر ياء المضارعة، مما عرف قديما بتَلْتَلَة بَهْرَاء، فيقولون يِكْسِر بدل يَكْسِر. وجاء في بعض القراءات (نِسْتعين) بدل (نَسْتعين) في سورة الفاتحة. وشمول هذه الظاهرة في معظم العاميات يوحي بأنها كانت غالبة على معظم قبائل العرب في الماضي، والواقع أنها كانت في لهجات قيس وتميم وربيعة، وعامة العرب ما عدا أهل الحجاز، وقوم من أعجاز هوازن وأزد السراة وبعض هذيل[٦]. ومثل ذلك يمكن أن يقال عن ظاهرة الإمالة السائدة في عامية السودان، والتي تبرز في كثير من الكلمات في معظم العاميات الأخرى، خاصة في مثل بَيْت

---

(٥) أنظر دراسات في العامية ص ٥٨ــ٥٠.

(٦) أنظر لسان العرب مادة وخى، والصاحبي لابن فارس (القاهرة ١٩٧٧) ص ٤٨ وخزانة الأدب للبغدادي (بولاق ١٢٩٩ هـ) ٢/٣١١.

الذي ينطق بإمالة الياء في بيت. وممن أمال من العرب تميم وأسد وقيس وعامة أهل نجد، ومنهم من لم يمل إلّا في مواضع قليلة، وهم أهل الحجاز(٧). ولعل من أكثر الظواهر العامة لفتا للنظر هي اختفاء ظاهرة الإعراب من العاميات الحديثة، مما أثار كثيرا من الشكوك حول الظاهرة الإعرابية في حياة العرب الأقدمين، وهل كانت سليقة عامة، أم أنها كانت خاصة بمجموعات بعينها من الناس، أو بطبقات متميزة من ذوي الثقافة من العرب. ولسنا بحاجة للخوض في هذا الجدل الذي لم يحسم بعد، ولكننا نشير هنا إلى أن عامية السودان، وإن اختفت منها حركات الإعراب فإنها تحتفظ بتنوين الفتح في حالة التنكير، في مثل قولهم: كل شاةً معلقة من عصباتها، وفلان رجلاً ضكر. ومن المعروف أن الفتح من أكثر الحركات استعمالا في العربية.

الجهد اللغوي المشترك

وفي الحديث عن هذه الظاهرة العامة لا بد من نظرة أشمل للوضع اللغوي في جزيرة العرب، مستعينين في ذلك باستقراء ما هو سائد في العاميات، وما ذكرته المصادر عن اللهجات القديمة، وما يمكن أن يستنبط من دراسة القرآن الكريم وقراءاته المختلفة. ومن الواضح أن ما تواضع عليه الناس قديما على أنه اللغة الفصحى، وعليه نزل القرآن الكريم، كان في جملته يرتكز على لغة أهل الحجاز ولغة قريش بالذات. وإذا اتخذنا من القرآن هاديا فإن كثيرا من الظواهر اللغوية الأخرى المخالفة للغة أهل الحجاز قد ظهرت في القرآن، فإن أهل الحجاز مثلا كان لا ينبرون الهمزة، والقرآن ينبر كما كانت تفعل تميم، وقريش كانت لا تستعمل ما عرف بلغة (أكلوني البراغيث)،

(٧) أنظر همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي (دار المعرفة بيروت- دون تاريخ) ٢/٢٠٠.

وفي القرآن شاهد عليها[8]. وهناك غير ذلك من الظواهر الإعرابية واللفظية مما خالفت فيه لغة القرآن المعهود من لغة أهل الحجاز، ونجد شاهده في لهجات القبائل الأخرى. ومن الواضح أن القرآن الكريم، وإن حوى نماذج مما عهدته بعض قبائل العرب الأخرى، فإنه في جملته تقرير وتأكيد للغة الحجازية، وعلى رأسها لهجة قريش. ولا يعني ذلك أن القرآن قد فرض هذا الإجماع اللغوي على العرب، فليس ذلك في طبيعة الأشياء، وإنما الأكثر احتمالا أن لغة أهل الحجاز، وبالذات لهجة قريش، كانت من المرونة والتفتح بحيث أنها ضمت في أحشائها كل ما استطاعت أن تستلخصه من لهجات العرب وسبل ادائهم إعرابا ولفظا، ثم أتى القرآن فمنح هذا الجهد الذي يمثل في واقع الأمر جهد الأمة العربية التي اشتركت كل قبائلها في منح لغة قريش ما هي عليه من رحابة وشمول، منح القرآن هذا الجهد المشترك طابعه الرسمي، فأصبح هو المعيار الذي تقاس به فصاحة اللغة، وكل ما عداه شاذ أو لهجة. وجاء النحويون فيما بعد فبالغوا في هذا الاتجاه، وجهدوا أنفسهم في تأويل ما لم يرد في القرآن بلهجة قريش، حتى يستقيم مع ما عهدته هذه اللهجة من أساليب. فإذا وجدوا مثلا في القرآن (إن هذان لساحران) على قراءة من قرأ بتشديد نون إنّ، إما سكنوا نون إن لتستقيم مع قراءة من قرأ (إنْ هذا لساحران)، أو قرأوا بما ورد في القراءة الأخرى (إنّ هذين لساحران)، في حين أن بعض العرب ممن كانوا يلزمون المثنى الألف في كل الأحوال يقرأون بتشديد النون دون حرج. وعلى هذا نجد كثيرا من الظواهر السائدة في العاميات الحديثة موجودة في بعض لهجات القبائل الكبرى التي تغلبت عليها لهجة قريش، ومنها تميم بالذات، فإن تميماً مثلا

---

(٨) سورة الأنبياء ٣.

كانت تلزم جمع المذكر السالم الياء في جميع الأحوال، كما يفعل العامة الآن في كل انحاء العالم العربي تقريبا. وتميم كانت تصحح عين المفعول من الثلاثي الأجوف مثلما نفعل في العامية، فيقولون مبيوع مثلا بدل مبيع ومقوود بدل مقود.

بوتقة اللغة

وفي كل ذلك إشارة إلى أن اللغة العربية كانت في جملتها ذات شقين: شق غربي في الحجاز تمثله لهجة قريش، وشق شرقي في نجد تمثلهِ لهجة تميم، وتتفاوت بقية القبائل والمجموعات من بعد ذلك بتأثرها بالتيارات الغالبة على مناطقها، فمن قربوا من الفرس تأثروا في بعض لهجاتهم بهم، ومن قربوا من الروم انتقلت إليهم بعض الآثار، ولعل أوضح هذه الآثار هي الآثار اليمنية، مثل عجعجة قضاعة (قلب الياء المشددة جيما فيقولون في مثل تميمي: تميمج)، وشنشنة اليمن (بجعل الكاف شينا مطلقا فيقولون في مثل لبيك لبيش)، وطمطمانية حمير التي ذكرناها، وغيرها من تأثر أهل اليمن بلغاتهم القديمة. ويدخل في ذلك كل ما اشتهرت به بعض القبائل من خواص لغوية مثل كشكشة ربيعة ومضر (من جعلهم كاف المؤنث شينا: عيناش عيناها)، وفحفحة هذيل (من جعلهم حاء حتى عينا)، ولخلخانية العراق (من قولهم مشا الله في ما شاء الله) وغيرها.

والناظر في كثير من الظواهر اللغوية في عامية السودان وغيرها من العاميات التي تخالف في مظهرها اللغة الفصحى، يمكنه ردها إلى إحدى هذه اللهجات المندحرة، كما رأينا في الحالات التي اشتركت فيها العاميات مع لهجة تميم. والواقع أن لهجة تميم أو اللهجة الشرقية، قد تركت آثارا كثيرة في عامية السودان وفي غيرها من العاميات. فإلى جانب كسر ياء المضارعة والإمالة، نطقهم القاف بين الكاف

والقاف، كما يفعل أهل السودان. فيقولون الكوم بدل القوم، ومن ذلك قول شاعر من تميم:

ولا أكول لكدر الكوم كد نضجت ولا أكول لباب الدار مكفول

أي

ولا أقول لقدر القوم قد نضجت ولا أقول لباب الدار مقفول

وتمتاز تميم بالإتباع الصوتي، كما نفعل، فتقول مثلا في ضَحِك: ضِحِك، ويدخل في هذا تحريك الحرف الساكن في مثل الشفْع فتصبح بلهجة تميم الشفِع كما نقول. وقولهم قليت الحب في حين يقول أهل الحجاز قلوت، وفي حين يمد الحجازيون الألف يقصرها التميمون، فيقولون في ناداه نده مثل عاميتنا المعاصرة. وفي حين يقول الحجازيون برأت من المرض فأنا براء، يقول التميميون برئت من المرض فأنا بريء، كما هي لغة سائر العرب، وعليها العاميات الحديثة، التي لا تغير الهمز، بل تجعله ياء. وإدغام المثلين أو الحرفين المتجاورين السائد في العاميات شبيه بما كانت تفعله تميم، في حين كانت قريش تفكهما، وعلى لهجة قريش في هذا المجال جاء التنزيل في مثل ﴿**أغضض من صوتك**﴾ لقمان ١٩، فإن تميم تقول غض، وعليه قول جرير التميمي: فغض الطرف إنك من نمير، وقرأ التميميون ﴿**إن تمسّكم حسنة**﴾ آل عمران ١٢٠، في حين قراءة أهل الحجاز هي (تمسسكم).

ومن الملاحظ أننا نكسر حرف المضارعة في حالة الغائب، فنقول إمكن وإقول بدل يمكن ويقول، وقد دلت الدراسات كما رأينا أن ذلك استعمال قديم عرفه العرب الأقدمون وسموه تلتلة بهراء، وبقيت آثاره في الفصحى في لفظة إخال بمعنى أظن، وعليه قول زهير بن أبي سلمى:

وما أدري وسوف إخال ادري أقوم آل حصن أم نساء

ومن المألوف في عامية السودان وغيرها من العاميات قلب الحرف

المضعف إلى الياء، فيقولون في دسست دسّيت، وفي شددت شدّيت، وهو استعمال مألوف في الفصيحة، وقد وردت الصيغتان في القرآن ﴿**وليُمْلِل الذي عليه الحق**﴾ البقرة ٢٨٢ ﴿**فهي تملي عليه بكرة وأصيلا**﴾ الفرقان ٥. وقد لاحظنا من قبل أن قريشا وأهل الحجاز عامة يسهلون الهمز، في حين تنبرها تميم. والعاميات ومنها عامية السودان تتبع أهل الحجاز في هذا الشأن لصعوبة نطق الهمزة، فيقولون ريس في رئيس، وجيت في جئت، كما كان يقول أهل الحجاز. وقد درج عامة العرب على نقل حركة آخر الكلمة المنقول عليها إلى الساكن الصحيح قبله، فيقولون في عَمْرو عَمُرو، وفي بَكْر بَكُر، وفي نَقْر نَقُر، وقد اجاز ذلك النحويون. وذلك مألوف في عامية السودان، وقد لا يتقيدون في ذلك بالحركات الإعرابية، فيقولون مثلا في كَلْب كَلِب، وفي قَلْب قَلِب وقَلُب. وكان العرب تفتح الحروف الحلقية إذا وقعت ساكنة وسط الكلمة بعد فتح، وعلى ذلك تجري عامية السودان وغيرها من العاميات، فيقولون مَحَمُود ومَحَمُوم والدَّهَر، وقرئ قديما ﴿**قل إن ربي يقذف بالحق علام الغِيُوب**﴾ سبأ ٤٨، بكسر العين بدل ضمها. وتفتح تميم وقيس وأسد همزة إمّا للتفضيل، فتقول أَمّا، وعلى ذلك عامية السودان ومصر. وفي عامية السودان وغيرها يحذفون همزة أَمَا التي هي أداة عرض، فيقولون ما تتفضل، ما تاكل بمعنى أَمَا. وقد ذكر ابن هشام في المغني[٩] أن هذه الهمزة قد تحذف كقول الشاعر:

ما ترى الدهر قد أباد معدا * * وأباد السراة من عدنان.

ومما يكثر في عامية السودان وغيرها إدغام تاء تفعّل في فائها، فيقولون في تضعضع الرجل إضّعضع، وفي تشقّقت إشّقّقت رجله، وفي تشجّع الرجل إشّجّع، وعلى ذلك كثير من الشواهد في القرآن الكريم،

---

(٩) مغني اللبيب لابن هشام (دار الفكر بيروت دون تاريخ) ٥٧/١.

كقوله تعالى ﴿ **لا يَسَّمَّعُون إلى الملأ الأعلى** ﴾ الصافات (٨) أي يستمعون. وقوله تعالى ﴿ **فاطَّلع فرآه في سواء الجحيم** ﴾ الصافات ٥٥، وأصله تَطَلَّع. وقوله تعالى ﴿ **حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازَّيَّنَت** ﴾ يونس ٢٤، والأصل تَزَيَّنَت. وكثير غير ذلك. وكذلك الأمر في صيغة تفاعل إذا قرب مخرج فاء الكلمة من التاء، فقالوا في يتساهل التاجر يَسَّاهل وإسَّاهل، وفي يتساوون يَسَّاووا وإسَّاووا، وعلى ذلك أيضا الشواهد من القرآن الكريم ﴿ **ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله إثَّاقلتم إلى الأرض** ﴾ التوبة ٣٨، أي تثاقلتم. وتلحق عامية السودان، وغيرها من العاميات نون الوقاية باسم الفاعل، فيقولون فلان معاكسني، بدل معاكسيَّ كما هو في الفصحى، وقد ورد هذا الاستعمال في الشعر القديم في بيت ابن مخزم:

فما أدري وظني كل ظن أمسلمني إلى قومي شراحي

وفي قول الآخر:

وليس الموافيني ليرقد خائبا

وقد ذكر ابن هشام في المغنى[١٠] أن ذلك شذوذ أو لضرورة الشعر، وأورد شاهدا في الحديث الشريف (غير الدجال أَخْوَفُنِي عليكم)، ومن الواضح أن ذلك استعمال قديم في لهجة التخاطب لم تعين المراجع القديمة مصدره، ولكن استفحاله في العاميات الحديثة يشير إلى اتساع رقعة استعماله في الماضي. ومثل ذلك يصدق على استعمال أل بدل الذي، وقد حفلت المصادر بمحاولات تعليل هذه الظاهرة، فقالوا إنها لضرورة الشعر حين تعرضوا لبيت العتيبي:

من القوم الرسول الله منهم لهم دانت رقاب بني معد

(١٠) نفسه ١/٣٨٠، ٢/٧١٦.

وقول الآخر:

ما أنت بالحكم الترضى حكومته ولا الأصيل ولا ذو الرأي والجدل

وقال البصريون إن دخول أل هذه ضرورة شعرية، في حين قال الكوفيون، ووافقهم ابن مالك، إن ذلك جائز اختيارا، وعلى ذلك جرت العاميات، وبالذات عامية السودان. ومما التزمته الفصحى (دعوت) ممن الفعل (دعا يدعو) والعامة يقولون (دعيت) الناس للعشاء، ودعيت على الظالم، وهو استعمال تسمح به اللغة، وهو أخف من دعوت واشيع، لأن الفعل دعا واوي ويائي، وقد ورد في الحديث (أدعوك بدعاية الاسلام)، وكان من الممكن أن يقول بدعاوة الاسلام.

ومما وافقت فيه عامية السودان لهجة طيِّئ قلب الياء ألفا في كل فعل ثلاثي ناقص مكسور العين، فتقول طيِّئ في رَضِيَ وبَقِيَ وخَشِيَ: رَضَا وبَقَا وخَشَا، وكذلك يقول أهل السودان، ولكنهم يكسرون أول الفعل فيقولون: رِضَا وبِقَا وخِشَا. وكثير من قبائل غرب السودان والنيل الأزرق يشددون الحرف الأخير من الكلمة المتصلة بالهاء حين الوقوف عليها. فيقولون في كَتَبَها كَتَبّ وفي كِتَابِها كِتَابّ، وكانت قبيلة سعد تضعف الحرف الأخير من الكلمة في الوقوف، فيقولون جاء خالدّ.

ومما تمتاز به عامية السودان قولهم في الاستفهام عن الأشخاص: مِنُو للمذكر المفرد ومِنّنْ لجمع المذكر، ومِنِي للمؤنثة، ومِنُنْ لجمع المؤنث، في حين يقول المصريون وغيرهم مِين. وقد تطرقت ألفية ابن مالك وغيرها من كتب النحو الى توضيح استعمال العرب لهذا النوع من أدوات الاستفهام، وذكر ابن مالك أنهم يستعملون في الوقت مستفهمين عن منكور في كلام سابق، فيحكون في (مَنْ) ما ثبت له إعراب وتشبع الحركة التي على النون فيتولد منها حرف مجانس لها: فإن كان المنكور مرفوعا، مثل جاءني رجل يكون الاستفهام: مَنُو؟ وإن كان منصوبا في مثل رأيت رجلا، يكون الاستفهام: مَنَا؟

وإن كان مجرورا في مثل مررت برجل، يكون الاستفهام: مَنِي؟ وفي الجمع المذكر مَنُونَ ومَنَان ومَنُنْ وهكذا في المؤنث والمثنى. ويكون كل ذلك في الوقف لا في الوصل. وأوردوا شاهدا على الوصل، ولكنهم قالوا إنه لضرورة الشعر، وهو قول الآخر.

أتوا ناري فقلت مَنُون أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

وبما أن العامية عامة تميل إلى الاختصار والتيسير، فقد اختصروا مَنُون الى منن وكسروا الميم في كل الأحوال، في حين أنها مفتوحة في الفصحى، ولم يتقيدوا بالصيغ الإعرابية الكثيرة التي تذكرها كتب النحو، بل اكتفوا بالصيغ الأربع الدالة على المذكر والمؤنث وجمعهما، دون اعتبار لحالات الرفع أو النصب أو الجر، واستعملوا كل ذلك في الوقف والوصل على حد سواء ولعل لذلك نظيرا في استعمال بعض قبائل العرب في عهدها القديم، ولولا ذلك لما دخل بعضه في الشعر والإستعمال الفصيح. ولست في حاجة لاستعادة ما ذكرته في دراسات أخرى عن الأساليب التي سلكتها العامية السودانية في تطوير ما ورثته من اللغة الأم من صيغ بحسب تغير الزمان والمكان[١١].

ولا بد هنا من ملاحظة ما طرأ على العاميات الحديثة من تطور بحسب بيئاتها المختلفة، وتأثرها بالمجالات الثقافية والحضارية واللغوية التي استقرت فيها، مما أضفى عنصرا جديدا لم يكن معهودا في البيئة العربية الأولى التي نزح منها العرب، ولعل هذا العنصر اللغوي المكتسب في البيئات الجديدة من أكثر العوامل أثرا في تباين العاميات، وإليه يعزى مثلا الاختلاف الواضح بين لهجات الشمال الأفريقي المتأثرة بلغات البربر مثلا، وبين عامية السودان المتأثرة بلغات النوبة والبجة وغيرهم من الشعوب الحامية والزنجية الذين نزل العرب بين ظهرانيهم. ودراسة

(١١) انظر دراسات في العامية.

تطور اللهجات العربية في بيئاتها الجديدة، وإدراك نهجها في مواجهة تحديات هذه البيئات على المستوى اللغوي، ذو فائدة عظمى في اكتشاف ما لا يزال غامضا في تطور اللهجات العربية القديمة، التي كانت بالمثل تواجه تحديات مماثلة في بيئاتها المختلفة، سواء أكان ذلك على أطراف العراق، أو أطراف الشام أو اليمن حيث يختلط العرب بغيرهم من الشعوب السامية والحامية والآرية، مما تحدث عنه اللغويون منذ القدم، وعليه جاء قول ابن خلدون في المقدمة (ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات وأصرحها، لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة، وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة، بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش، كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد، عند أهل الصناعة العربية)[١٢].

خاتمة

وخلاصة القول أن جمع وتسجيل اللغة العامية في بيئاتها المختلفة وأقطارها العديدة أمر في غاية الأهمية، لا لدراسة العاميات فحسب، وإنما لدراسة اللغة العربية الفصيحة ذاتها واللهجات العربية القديمة، لقرب ما بين الفصيحة واللهجات خاصة. وأن كثيرا من هذه اللهجات قد دخل في كيان الفصيحة وأصبح جزءا منها. واللغة العربية في ذلك مغايرة لمعظم اللغات الأخرى، إذ تكاد تكون اللغة الوحيدة في العالم التي ظل أصحابها يتحدثون بها منذ البداية في ماضي التاريخ حتى يوم الناس هذا، في حين اندثرت معظم اللغات الأخرى، أو تجمدت

(١٢) مقدمة ابن خلدون، القاهرة ١٣٢٧ هـ ص ٦٤٩.

وحلت محلها لهجات جديدة، كما هو حال اللاتينية، أو حل محلها مزج جديد، كما هو حال العبرية الحديثة المسماة باليديش. وهذه المرونة التي اتسمت بها اللغة العربية منذ القدم، فوسعت مختلف لهجات العرب، مما جعل الشقة بين اللغة النموذجية المثقفة، وبين معظم اللهجات العربية التي يتحدث بها عامة الناس قريبة، قد برزت بوضوح في تطور اللغة الفصيحة وفي لهجاتها العامة حين انتقل العرب إلى بيئاتهم الجديدة.

ولعل الأقدمين قد أغفلوا تسجيل اللهجات في الماضي ولم يهتموا إلّا بالظواهر الشاذة التي تخالف ما عهدوه من نظام اللغة الفصيحة، لهذا القرب، ولأن اللغة الفصيحة قد ضمت في أحشائها معظم لهجات القبائل الأخرى، كما يستدل من ألفاظ القرآن، التي أحصى بعض القدماء فيها ما يقرب من خمسين لهجة[١٣]. وكما يستدل من تعدد ألوان الإعراب دلالة تعدد المصادر، ومن غزارة المترادفات حتى بلغت المئات في أسماء الأسد والسيف وغيرهما، ولا نجد تفسيرا مقنعا لذلك إلّا بأنها مأخوذة من لهجات القبائل العربية، وهذا هو السبب الحقيقي الذي نفسر به إجماع العرب في الجاهلية والاسلام على هذه اللغة النموذجية، التي هي الإطار العام لكل موروثهم اللغوي على اختلاف قبائلهم القحطانية والعدنانية.

ولئن فات العرب في الماضي ذلك التسجيل المستقصي لما لم يدخل في هذه اللغة العامة النموذجية من لهجات القبائل، فإن الفرصة مواتية لهم في هذا العصر للقيام بهذا الواجب، لما فيه من فائدة كبيرة في تفهم حاضر العربية وماضيها من ناحية، ولحاجتنا الماسة لوصل هذه العاميات المعاصرة باللغة الفصيحة من ناحية أخرى. فإن من أعظم مميزات لغة العرب هذه الصلة العضوية بين

---

(١٣) أنظر اللغات في القرآن لابن حسنون (طبعة بيروت ١٩٧٢) تحقيق صلاح الدين المنجد، ومفتاح السعادة لطاشكبري زادة ٢/٢٦٩.

ثبات اللغة في قواعدها العامة كما تتجلى في لغة الكتابة، وقدرتها على النمو والتطور والتغير كما تتجلى في لغة الحديث الذي يدخل الكثير منها في صلب الفصيحة بمرور الزمن، وبذلك تقرب اللغة الأدبية من لغة الكلام، ويتفاعلان مع الزمن، مما أثرى اللغة العربية في ماضيها في الجاهلية والإسلام، وهو ما تمتاز به اللغات الحية المعاصرة في أوربا وأمريكا. واستعادة هذه العلاقة العضوية بين الفصيحة ولهجاتها في الحاضر، كما كان امرها في الماضي، محتاج إلى جهد كبير لا بد من بذله، ولعل ما يقوم به الباحثون في مجال دراسة العامية في السودان هو خطوة متواضعة في هذا الطريق، وهو حين يلتقي بجهود غيرهم من الباحثين في العاميات العربية الأخرى سينجم عنه كثير من الخير للعربية والعرب بإذن الله[١٤].

(١٤) مراجع عامة حديثة:
إبراهيم أنيس: اللهجات العربية.
صبحي الصالح: فقه اللغة.
محمد المبارك: فقة اللغة وخصائص العربية.
رمضان عبد التواب: فصول في فقه اللغة.
عبد العزيز مطر: لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة.
مهدي المخزومي: مدرسة الكوفة.
سليمان -محمد سليمان: العامية في ثياب الفصحى.

سمات عربية السودان

البيئة الاجتماعية

السودان قطر مترامي الأطراف يضم بين جنباته بيئات متباينة من حيث طبيعتها الجغرافية والبشرية. إذ تلتقي فيه الصحراء القاحلة بالسهول الممرعة في مواسم الخريف، ويشق وسطه نهر النيل فاصلا بين شرقه وغربه بحزام من الخضرة يهيِّئ المجال واسعا للاستقرار والتحضر، مما جعل من مجرى النيل نقطة التقاء لكافة العناصر والتيارات، فأصبح بذلك مركز الثقل في حياة البلاد على مر الأزمان. وكلما ذهبنا جنوبا تكاثفت الأمطار، واستحالت السافنا الى غابات كثيفة، تصعب الحياة فيها إلا بعد جهد جهيد. والناس بين هذا وذاك ينتحلون مذاهب في كسب العيش تتفاوت بتفاوت البيئات. فهناك رعاة الإبل في الصحراء، وهناك رعاة الأبقار في مناطق السافنا وشبه الغابات، إلى جانب الزراع في السهول الممطرة، وعلى ضفاف النيل وفروعه ووديانه.

وهذا التنوع في مجال البيئة يقترن بتنوع لا يقل عنه أهمية في مجال التكوين البشري لسكان البلاد. فهناك العنصر النوبي في شمال البلاد ووسطها، وهناك العنصر البجاوي في شرق البلاد، وهناك العنصر النيلي في جنوب البلاد، والفور في غربها، وقد جاء العنصر العربي ليختلط بكل هؤلاء في نسب متفاوتة، فكان بمثابة القاسم المشترك

الأعظم بين مختلف العناصر البشرية، مما أكسب السودان الوحدة رغم اختلاف العناصر.

وكل هذا التنوع في الطبيعة والبشر، يجد صداه في مجال اللغة، إذ أن كل هذه العناصر التي مر ذكرها ترتضخ لغاتها الخاصة بلهجاتها المتفرعة، ولكن معظمها يتخذ من العربية أداة للاتصال والتفاهم، ولا نستثني من ذلك القبائل النيلية، التي كانت وما تزال تتخذ من العربية وسيلة للتفاهم فيما بينها، الأمر الذي دفع بالمستعمرين الإنجليز في مطلع هذا القرن لمحاربة اللغة العربية في الجنوب، ومحاولة إحلال اللغة الإنجليزية محلها دون طائل.

واللغة الحية ــ شأن كل الأحياء ــ تتكيف بظروف البيئة، وتتلون بتلون عناصرها. وكان هذا دأب اللغة العربية في السودان، فهي في تنوعها واختلاف لهجاتها ومفرداتها وتراكيبها صورة حية لوضع السودان الجغرافي والبشري. هي صورة للصحراء على ألسنة الرعاة والمتبدين من الأعراب الذين يجوبون القفار بحثا عن الكلأ والماء، فنراها حينئذ حافلة بكل ما يتعلق بحياة البادية من مصطلح يكاد يطابق ما عهده العرب في جاهليتهم في حديثهم عن الإبل والنبات والأنواء والأمطار والرعود والبروق والرعي وما يتصل بكل ذلك من مشاكل الحل والترحال. وكلما قل اختلاط هؤلاء البداة بغيرهم من سكان البلاد الأصليين كانت لغتهم أقرب الى اللغة الجاهلية في مدلولها ومحتواها. وهي صورة للبيئات الزراعية المستقرة أو المترحلة، فنراها تكتظ في ألسنة المتحضرين على ضفاف النيل بمصطلحات كثيرة تتعلق بأمور السقي وأدوات الزراعة وأحوال النيل وما إلى ذلك مما لا عهد للعرب به. ونرى فيها شاهدا قويا على طبيعة البيئة في غرب السودان وهي تنطلق من ألسنة البقارة أو سواهم من القبائل في غرب البلاد.

ثم هي فوق هذا وذاك صورة حية للتمازج البشري العظيم الذي

أكسب السودان ما هو عليه من وحدة رغم كل تباين. فكما امتزج العرب بالسكان الأصليين، واختلطت دماؤهم بدمائهم، امتزجت لغتهم بعناصر مختلفة من لغات هؤلاء السكان، واختلطت بها اختلاطا نرى سماته الواضحة في المفردات والتراكيب والنطق.

ومن كل ذلك يتضح أن اللغة العربية في السودان، ينطبع على صفحتها كل هذا الاختلاف والتباين والتمازج والاختلاط مما يشهد به هذا العدد الضخم من لهجات القبائل في شرق البلاد وغربها، شمالها وجنوبها ووسطها. والأمر في ذلك شبيه بما كان عليه حال اللغة العربية في جزيرة العرب قبيل الإسلام وبعده بقليل، كما سلف القول. فهناك هيكل لغوي عام يشترك فيه الجميع، ثم من بعد ذلك يحدث التمايز والاختلاف باختلاف المؤثرات والبيئات.

وكما هو حال العربية في أقطار العروبة، نراها في السودان تمتاز بسمات خاصة، قد تشاركها في بعضها اللهجات العربية في أقطارها المختلفة. وبعض هذه السمات له شواهد كثيرة في العربية الفصيحة. وفيما يلي بعض هذه السمات على سبيل المثال لا الحصر.

(١) إبدال الحروف:

* أ ــ ع : جأر ــ جعر، قرأ الماء ــ قرع، سأل ــ سعل، فقأ ــ فقع، وإبدال الهمزة عينا لغة تميم، والعرب تقول أربون وعربون، وانفقأ وانفقع. ويقولون في السودان أتبرة وعطبرة.

* أ ــ و : أين ــ وين، أراه ــ ورّاه، إبّان ــ وبّان، أحيح ــ وحيح.

* أ ــ ي : آمين ــ يامين، ود إمام ــ يمام.

* ب ـ م : برغوث ـ مرغوت، انزقب ـ انزقم، حبلت المرأة ـ حملت، ابن عمي لزب ـ لزم. وقلب الميم ياء أكثر في مثل: منبر ـ بنبر، مكان ـ بكان، أمشي مسراع ـ بسراع، رمل ـ ربل، والشواهد على ذلك في العربية كثيرة، مثل: مكة وبكة، وكربد وكرمد، وحثربة وحثرمة.

* ت ـ ط : بهته ـ بهطه (انبهط أي بوغت وأصيب بالدهشة).
* ث ـ ت : ثلاثة ـ تلاتة، ثمد ـ تمد، بثق ـ بتق، شبث ـ شبت. وهذا الإبدال هو السائد في عامية السودان.

* ث ـ س : حديث ـ حديس.
وفي بقاء هذه السين حفاظ على الأصل القديم للحرف. وقد ورد عن العرب إبدال هذين الحرفين فهم يقولون تلعثم وتلعسم. ولا ترد الثاء ثاء إلا في حالات نادرة عند بعض القبائل السودانية.

* ث ـ ش : شبث ـ شبش، طلث ـ تلش (تلاليش).
* ج ـ د : جحش ـ دحش، جيش ـ ديش، جشوة ـ دشوة، جرش ـ درش.
وقد يحدث العكس، فتبدل الدال جيما في قولهم في خديجة خجيجة وفي دجاجة جدادة.

* ج ـ ق : فشج ـ فشق، نجة ـ نقة، جَشّ المكان ـ قشّه، وقد يحدث العكس في مثل دهق تصبح دهج.

* ج ـ ش : وَجْه ـ وَش (وهذا قليل) جَوْرب ـ شُرَاب.
* ج ـ ق : جلفط ـ قلفط.
* ح ـ ه : حمزة ـ همزة، حترش، هترش، وقد يحدث العكس

في مثل هِلَّوْف ـــ حَلُّوف، ورَهْط ـــ رَحَط. والأمر كذلك في العربية الفصيحة في مثل قولهم هرش وحرش.

* ح ـــ خ : حَطّ ـــ خَتّ.
* د ـــ ت : زغرد ـــ زغرت، أنشدح ـــ أنشتح.
* ذ ـــ د : جبذ ـــ جبد، جذع ـــ جدع، حاذق ـــ حادق، مجذاف ـــ مجداف، وهذا شائع عند العرب: الهيذبي والهيدبي، والذحذاع والدحداح أي القصير.
* ذ ـــ ض : ذِبّان ـــ ضَبّان، ذنب ـــ ضنب، ذبل ـــ ضبل، ذئب ـــ ضِيب.
* ذ ـــ ز : ذكر ـــ زكر، ذمة ـــ زمة. ولا ترد الذال ذالا إلا نادرا عند بعض القبائل السودانية.
* ذ ـــ ط : ذنب ـــ ظنب، وقد يقول بعضهم في ذمة ظِمّة.
* ر ـــ ل : رَخّ العجين ـــ لَخّ، رتق ـــ لتق، درفة الباب، ضلفة، شمروخ ـــ شملوخ.
* ز ـــ ظ : زهري ـــ ظهري (والظاء هنا زاي شديدة التفخيم)، زيط ـــ ظيط.
* س ـــ ص : سُرْم ـــ صُرُم، سُرْفة ـــ صُرْفة، سُرّة ـــ صُرّة.
* س ـــ ش : شمس ـــ شمش، شرسوف ـــ شرشوف، ولهذا شبه في العربية، فهم يقولون طشت وطست.
* س ـــ ز : سقف البيت ـــ زقفه.
* س ـــ ص : سبق ـــ صبق، جعيس ـــ جعيص.

* ص ـــ س : رخيص ـــ رخيس، والعرب تفعل ذلك فتقول سفق الباب وصفقه وسفعه وصفعه.

* ض ـــ د : رفض ـــ رفد، نفض اللون ـــ نفد، خاض ـــ خاد.
* ض ـــ ز : ضرط ـــ زرط.
* ط ـــ ت : حط: حت، خطر ـــ ختر، بطنه ـــ بتنه، طخا ـــ تخا، طلح ـــ تلح.

* ظ ـــ ض : كظم ـــ كضم، ظلع ـــ ضلع، ظل ـــ ضل، ظهر ـــ ضهر.
* ظ ـــ ز : وحين تبقى على حالها تكون زايا شديدة التفخيم في مثل قولهم ظهر الهلال.

* ع ـــ ح : تشعّفت روحه ـــ تشحتفت، عكصت الدابة ـــ حقصت، جعم إلى اللحم ـــ جحم.

* غ ـــ خ : في بعض مناطق غرب السودان يقولون للغنم خنم وللغرب خرب.

* ف ـــ ب : فوسيبة ـــ بوسيبة (غرب السودان). وبوجج وفوجج وفي الفصيحة بجباج فجفاج، فولاذ ـــ بولاد.

* ق : تنطق القاف في معظم الأحوال كما تنطق مثيلتها في الانجليزية في مثل قولك GO. ولا تنطق القاف قافا مقلقلة إلا عند بعض القبائل المتبدية في السودان.

* ق ـــ ج : دهق ـــ دهج.
* ق ـــ غ : في أحوال نادرة: مثل بقر منه ـــ بغر، جلبقة ـــ جلبغة.
* ق ـــ ك : قتار ـــ كترابة، تعنقش به ـــ تعنكش، وقت ـــ وكت، قتل ـــ كتل.

* ك ـــ ق : دكاس ـــ دقاس.
* ل ـــ ر : بلا ـــ برا.
ل ـــ ن : اسماعيل ـــ سماعين، جبريل ـــ جبرين، لعل ـــ نعل، وقد يحدث العكس مثل: كردفان ـــ كردفال.

* م ـــ ب : (أنظر إبدال الباء ميما أعلاه).
* م ـــ ت : محنى ـــ تحنى (غرب حمر).
* م ـــ ن : فاطمة ـــ فاطنة، دهمسة ـــ دهنسة، مصيبة ـــ نصيبة، صماح ـــ صناح.

* م ـــ ل : شماقة ـــ شلاقة، شماميط ـــ شلاتيت.
* ن ـــ ل : عنون ـــ علون، وهو كذلك في الفصيحة.
* ن ـــ م : جنب ـــ جمب.
* ن ـــ ع : نطرون ـــ عطرون ومثله في اللغتين أنطى وأعطى.
* ه ـــ ح : (أنظر إبدال الحاء هاء).
* ي ـــ ج : يربوع ـــ جربوع.
* ي ـــ ن : يافوخ ـــ نافوخ.

(٢) القلب

يكثر القلب في عامية السودان وأمثلته: ضج ـــ جض، زواج ـــ جواز، جلدة ـــ دلجة، نضج ـــ نجض، حسل ـــ سحلية، خنخن ـــ نخنخ، لعن ـــ نعل، شعبة ـــ شبعة، ارتمى ـــ أترمي، فهقه ـــ فقهه، بت ـــ تب، خسف ـــ خفس، ملعقة ـــ معلقة، والعرب تقول فطس وطفس، وقبط وجهه وقطبه، ويقولون الصاعقة والصاقعة.

(٣) الحذف

ولد ــ ود، بنت ــ بت، امرأة ــ مرة، نصف ــ نص، ملك ــ مك، فرد ــ فد، مرحبا بك ــ حبابك، ويدخل في ذلك الإدغام وهو كثير مثل: أنت، ات، أت، قلت ــ قت وقت، كنت ــ كت، أمانة ما كان راجل ــ أما أنه، بدي ــ بودي.

(٤) الزيادة

صاقورة ــ صنقور، سهجت الريح ــ سهرجت، صقر ــ سقرط، تشبط ــ تشعبط، سلط ــ تسلبط، سمر ــ سمكر، فطح ــ فلطح، غطس ــ غنتس، فش الباب ــ طفشن، عنق ــ عنقرة، قب قميصه ــ قبقبه ومثل هذا كثير مثل لوح ــ لولح، طوح ــ طوطح، لوى ــ لولو.

(٥) النحت

معليش ــ ماعليك شيء، عشان وعلشان ــ على شأن، ليشنو، ليشنو ــ لأي شيء هو، هسع: ها الساعة (هذه الساعة) بلاش ــ بلا شيء، هيلك وهولك: هي وهولك (أي ملكك)، شنو ــ أي شيء هو، وهذا الباب واسع.

(٦) ظواهر لغوية عامة

أ. إدغام الهمزة في لام التعريف وتشديدها، فالأسد تنطق عادة اللسد، والآبري تنطق اللّابري.

ب. استعمال أل بمعنى الذي مثل ألبي أمو ما تسأل عنو أي الذي بأمه الذي له أم، والليلك أي الذي لك. ولذلك شواهد في العربية.

جـ. إبدال هاء الملك للمذكر المفرد واوا خفيفة أو ضمة، وهاء الملك

للمؤنث المفرد ألفا خفيفة أو فتحة، وللجمع نونا: مثل:

كتابُهُ ـــ كتابُو، كتابُّ

كتابُها ـــ كتابَا، كتابَّ

كتابُهُم ـــ كتابُنْ

كتابُهُنّ ـــ كتابُنْ

ولكن بعض القبائل البدوية كالشكرية والحمر وغيرها تبقى على الهاء مع إسكان ما قبلها. كتابُها: كتابْها ومثل ذلك في الأفعال المتصلة بالضمائر، فيقولون عامة في قَطَعَها قَطَعَا، والقبائل البدوية تقول قطعها.

د. إدخال الباء على المضارع للدلالة على الحال والاستقبال في مثل قولهم: أنا ما بَشُوف بَعَمْط الصوف. أنا بَكْتِب.

هـ. استعمال مِنو ومِني ومِنُن للدلالة على من هو ومن هي ومن هم ولذلك شواهد في العربية.

و. التخلص من الإعراب عامة إلّا في حالات نادرة مثل احتفاظهم تنوين الفتح للدلالة على الإفراد والتخصيص مثل قولهم: كل شاةً معلقة من عصباتا، أمانة ما كان راجلاً زين، ويقولون جيتاً أي جيداً (ما أحسن).

ز. التخلص من الهمزات في مثل راس وبير ولوم وتوضيت وقريت والعرب يفعلون ذلك لأنهم يقلبون كل همزة من جنس حركة ما قبلها.

ح. يقولون دسيت بدل دسست، وصبيت بدل صببت، وقصيت الأظافر بدل قصصت، والعرب تفعل ذلك أيضا.

ط. إلزام جمع المذكر السالم الياء في جميع الأحوال، ويقال إن ذلك كان دأب بعض بني تميم.

ي. فتح تاء الفاعل ما لم تتصل بضمير النصب المتصل بهاء الغائب: أنا كتبت وفعلت، لكن أشترِيتُو وبِعْتُو.

ك. إسناد الماضي الأجوف الى نون النسوة دون حذف وسطه: قَالَنْ وشَالَنْ بدل قُلْنَ وشِلْنَ.

ل. نطق الياء والواو الساكنين المسبوقين بالفتحة نطقا ممالاً مثل: بَيْت ومَوْت تنطقان بِيت ومُوت بإمالة الياء.

م. ضم ضمير المفرد المتصل بحروف الجر: ليهُ، فيهُ، بيهُ، عليهُ، مِنُّو.

ن. استعمال كاف المخاطب بدل أنتَ وأنتِ وأنتم بعد ما النافية أو الاستفهامية مثل ماكم أخواني، ماك ماشي؟

س. تضعيف نون من وعن عند اتصالها بالضمائر: مِنْكَ تصبح مِنَّك وعَنْكَ تصبح عَنَّك.

ع. حذف همزة إلى وإمالة يائها: لي، وتشاركها في الإمالة اللام والباء وعلى: ليك بيك وعليك.

ف. تتحول أنا بعد ما النافية إلى ني ونحن إلى نَ: مانِي ماشي، مانَ ماشين.

ص. الميل عامة إلي تحريك الساكن من الحروف ومد بعض المتحرك منها مثلا: كَلْب ـ كَلِب، بَطْن ـ بَطُن، شَهْر ـ شَهَر، إسْم ـ إسِم، بَعُوض ـ باعوض. وحتى حين يبقى التسكين في الكلمة تتحرك أحيانا عند الإضافة مثل طبلة وفتحة تصبح طبلةَ الباب، وفتحةَ الشباك.

ق. مد حركة المضعف عند اتصاله بضمير، فيقولون في جَخَّهُ: جَخَّاهُ، وفي شَدَّهُ: شَدَّاهُ، وفي مَدَّهُ: مَدَّاهُ.

ر. ما ولا بمعنى ليس تنطق أحيانا مُو، ولُو، فيقولون: مُوكويس ولُو أجواد، وإلا تصبح ولا.

(٧) ظواهر محلية

هذا والى جانب هذه الظواهر العامة التي يشترك فيها معظم المتحدثين بالعربية في السودان، فهناك ظواهر خاصة تسم لهجات بعض القبائل والجماعات. فمن ذلك:

أ. حذف تاء الفاعل للمتكلم أو المخاطب في مثل: أنا وأنت رَقَدْ بدل رَقَدْتَ، وهذا شائع عند الشايقية في شمال البلاد وبعض مناطق الجزيرة وعند كثير من القبائل البدوية.

ب. بعض سكان النيل الأزرق وكثير من قبائل غرب السودان خاصة البقارة تشدّد الحرف الأخير من الكلمة المتصلة بالهاء، فيقولون في كتابُها كتابٌّ، وفي كَتَبَها كَتَبَّ. ويدغم المسبعات بدارفور الهاء من ضمير المؤنث في الحرف الأخير من الكلمة ويبقون الألف، فيقولون: بَعْرِفَّا أي بَعْرِفُها، ورَمَتَّا أي رَمَتْهَا.

جـ. الترخيم عند بعض القبائل خاصة الرباطاب والمناصير، إذ يقتطعون أواخر الكلمات، فيقولون: الكِتَا بد الكِتَاب.

د. بعض أهل غرب السودان يقولون: أنطاني بدل أعطاني، ولذلك شواهد في العربية.

هـ. وضوح الإمالة بالياء في أواخر بعض الكلمات خاصة المنتهية بالتاء المربوطة عند الشايقية فيقولون الكِسْرِي بدل الكِسْرَة، ويشبههم في ذلك المسبعات بدارفور الذين يقولون في شديدة وجديدة شديدِي وجديدِي، ويذهب المسبعات في ذلك مدى أبعد فيحذفون تاء التأنيث من كل الكلمات التي تنتهي بحرفي « اي » مثل غنماية

ومحاية فتنطقان غنماي ومحاي، وهو قريب مما يفعله أهل لبنان وبعض الشام.

و. ولقبيلة الحمر بغرب السودان وغيرها من القبائل المجاورة ميزات خاصة في نطق بعض الكلمات فهم يقولون دي بالامالة (day) ويقصدون « دا » أو هذا ولكنهم يقولون دي (di) لهذه أو « دي ». ويقولون في سأل « سعل »، وفي إلا « عيل » (ومثلهم في ذلك الكبابيش). ويخففون الظاء أحيانا فتصبح قريبة الشبه بالذال. ويضيفون الميم للأفعال المضارعة عند إسنادها للمتكلم كما في كلمة « مِنَكْتُب » أي بِنَكْتُب. ويلاحظ في كثير من الأحيان جمعهم بين الساكنين أو الابتداء بالساكن. ويستعملون أداة الاستثناء (إلا) دون نفي، فيقولون مثلا: ويقص دربك إلا بالرّمام، أي لا يقص دربك إلا بالرمم. وذلك شبيه بقول كثير من سكان أواسط السودان. فلان إلّا عيان، أي لم يأت إلا لأنه عيان أي مريض. وهم في معظم الأحيان يقولون « بو » بدلا من « أبو » في مثل قول الحمري: قدورة جاينجر * في التكسي بو عجل. وذلك شبيه بعامية المغرب العربي. ويقولون « كيف » بمعنى « مثل ». قال شاعرهم: وسدرك كيف ركوب السوولو جوغاية، ويقولون « جي » بدل « جا »، قال: كس جي كس جوكل عليك بطّل الكربات، ويشاركهم في بعض هذه الصفات بعض قبائل دارفور كالمسبعات الذين يقولون دي لهذا وأِني بدل أنا، ونمشي بدل أمشي، ونمشو بدل نمشي. ومعظم قبائل الغرب تقول أُني بدل أنا، وأنا بدل نحن. ولهم ألفاظ مميزة مثل قولهم: تَوْ أي الآن، وكَوْ للرفض والنفي، وحدو بمعنى « بعد ذلك » أو « خلاص » في لهجة غيرهم، وبتاً بمعنى البت والتأكيد، ويقولون نحكيك على أي نشهبك بـ.

(٨) عناصر غير عربية

رغم أن عامية السودان في جوهرها وإطارها العام عربية صميمة شكلا ومعنى، إلّا أنها تأثرت إلى حد ما من ناحية التركيب والمحتوى ببعض المؤثرات غير العربية، مما توسعنا في الحديث عنه في كتابنا « دراسات في عامية السودان ». ويمكن تقسيم هذه المؤثرات إلى قسمين: قسم خاص بالتركيب وآخر خاص بالمحتوى.

أ ـ التركيب:

من أبرز العناصر غير العربية في تركيب بعض الكلمات السودانية المقطع البجاوي « آب » الذي يدل على النسبة في عامية السودان، فيقولون « عبدلابي » بدل « عبد اللاوي » وإن كانوا يستعملون مقطع النسبة الآخر في بعض الكلمات مثل قولهم « حلفاوي » و « بجاوي ».

وهناك المقطع « آية » الدال على الإفراد والتخصيص والتصغير في مثل قولهم « غنماية » و « قملاية »، وهو مجهول المصدر. وقد ذكرنا أن بعض القبائل مثل الشايقية تميل ببعض أواخر الكلمات خاصة تلك المنتهية بالتاء المربوطة أو الهاء إلى الياء، فيقولون مثلا كِسْرِي بدل كِسْرَة ولعل مرد هذا إلى تأثرهم بجيرانهم الدناقلة الذين تكثر في لغتهم هذه الياء الممالة في أواخر الكلمات. وهناك ظواهر أخرى فصلنا الحديث عنها في مقام آخر فلتراجع هناك.

ب ـ المحتوى:

بامتزاج العرب بالسكان الأصليين للبلاد من النوبة والبجا والقبائل النيلية والفورية وما اليها ترسبت في لغتهم مجموعات كبيرة من ألفاظ هؤلاء الأقوام بحكْم المجاورة والحاجة لهذه الألفاظ التي تعبر في كثير من الأحيان عن مفاهيم ومعان لم يألفها العرب من مثل ألفاظ الزراعة

والري والحضارة التي تأثرت بها القبائل الجعلية المستقرة على النيل، فنجد في صلب لهجاتها مجموعات كبيرة من الألفاظ النوبية والمصرية الدالة على ذلك، وخير شاهد على ذلك مصطلحات الساقية والأنواء والرياح التي تهب على النيل شمالا وجنوبا. وقل مثل هذا في لهجات القبائل الشرقية المجاورة للبجة، ولهجات القبائل الغربية المجاورة للفور ومن إليهم من سكان غرب السودان. هذا بالاضافة إلى الآثار التي حملتها بعض القبائل في تجوالها في مصر والمغرب وغيرهما مما نجد أثره واضحا في كثير من الألفاظ السريانية والآرامية وما اليهما. يضاف إلى ذلك الأثر الشامي والتركي الذي جاء نتجة الحكم التركي للسودان في القرن الماضي، ثم الأثر الأوربي في عهد الحكم الثنائي. وقد حاولت جهدي رد معظم هذه الألفاظ إلى أصولها في كتابي « قاموس اللهجة العامية في السودان » الذي صدرت منه طبعتان عامي ١٩٧١ و ١٩٨٥ م. وفيما يلي نماذج من هذه الأصول غير العربية، وهي بعض مما ورد في هذا القاموس.

ج ـ بعض الاصول غير العربية في عربية السودان

*** النوبية (٢١٥ كلمة):**

أبوق، أبيق، أجواد، أدفور، أدوب، أربجي، أربل، أرتيق، أرّق، أُرّيق، أرقو، أرقوق، أركاق، أرنق، أرنيق، أرنيقة، أرو، أورو، أروتي، أسد، أسّق، أسّكاك، إسلانج، إسلاق، إسناق، أسو، أشاقير، أشكرتي، أطبيق، أقاو، إقنين، أقلوق، ألتي، ألس، إلوين، إمكانج، أنجر، إنقاية، بابتوت، باطوس، بِتّمودة، بَدْقُوق، بدينقة، بربخ، برجوك، بُرّيق، بسديق، بشنتيك، بقادي، بقداوي، بقنية، بقانات، بكّق، بوقر، بوليتة، تاتيب، تبيدي، تبروقة، تبش، تتّق، تتّى، تدّق، تدّان، تيراب، تربال، ترتق، تراكين، تشّق، تقنت، تكم، تكيق، تنقاري، تنقير، تنقل، توريق، تيبار، جابيق، جبت، جبديق،

جبركل، جرتودة، جرتق، جردقة، جِرِّق، جرمدي، جرنتريق، جروقة، جَلَق، جمبقلي، حرجل، حنقوق، حيب، خوسة، داسوق، دفوقة، دفّيق، دقتّي، دقندي. دكوج، دكيقة، دوكيك، دونكة، ديس، ديفوت، ديقة، ديو، ديونكا، سبروق، سبلوقة، ساسوي، سقسقد، سلباق، سلتيق، سندقيق، سويبة، شربوق، شاشاقة، شوبيق، شولق، عاديك، عرديب، عِرِق، عاشميق، عقلوق، عنسيت، عنقريب، فِرّة، فاشوق، فكّان، فوقار، قرسيقة، قرسيل، قاريق، قرنتي، قَرِّي، قسّيبة، قسّيل، قلسيب، قلووظ، قمبة، قُنستِيب، قنجر، قو، قوتّي، قورق، قوقيب، قونان، قيردون، قيساب، كبكبيق، كبديق، كابيدة، كبيق، كتوت، كجّ، كجّن، كديس، كادّق، كادوك، كدندارة، كربوج، كرّق، كرّوق، كريقة، كريق، كركبة، كرّان، كرو، كسيدة، كسكسيقة، كسيقة، كشيقة، كشرنقيق، كشمبيرة، كفرضيق، كلتود، كلّيقة، كالوق، كلّكاب، كلكي، كلمون، كمبوت، كنبوت، كانديقة، كوديق، كوريق، كوشة، كونديق، كونشبر، لبسيق، لابيق، لتيبة، لديق، لارجيغة، لور، لونقة، ميترة، متّق، ماروق، ماريق، مرقون، مسور، مشّق، مقاه، مقدو، مقس، موران، ناتيب، نسّي، نمتّي، نوريق، واوسّي، وريان، واور، ويكة، يسّق.

* البجاوية (٦٢ كلمة)

أدليب، أندراب، أوسيام، أوشيك، أوشام، أوكام، أوكير، أوهاج، أونور، أياتيب، إيرياب، باشقير، باشميش، باشندي، بانقير، بانقيقا، باونيب، بسنكوت، بعشوم، باعنيب، بقون، بَلَغ، بالاك، تبداوي، تبس، تِرّهو، تساب، تِمّ، حمريب، دبس، دعاش، دانقة، دوف، دانة، ديفة، رايهوبة، سروبة، سكسك، ساكلاب، سنسن، سنكيت، شقريب، شمباني، طبل، عتمور، عتنيبة، عفرت، فندك، كاكول، كلفوت، لود، مرفعين، مشركيب، نان، هساك، هفريب، هقيت، همبريب، همفريب، واندوب، وانقير.

* **الفرعونية (١٥ كلمة)**

أمبو، أمشير، برطمان، بعبع، تلّيس، دميرة، شلباية، شيمة، طورية، طيّاب، عنتيل، كاني ماني، مريس، مسور، مونة.

* **التركية (١٠٨ كلمة)**

أبعادية، أجزجي، أجزخانة، أجنة، أدبخانة، أورطة، أزمة، إشلاق، أغا، أُكْشَة، ألاجة، ألفة، أمباشي، أميرالاي، أوضة، أونباشي، أُين، باش، باشا، باشْبُزُك، باطستة، باغة، بانديرة، بدلة، برش، برضو، برقدار، برنجي، برواز، بزازة، بسطونة، بشاورة، بَشْقَة، بُغَاشة، بُقْجة، بقلاوة، بكباشي، بلطة، بلطجي، بلك، بمبار، بمباشي، بهية، بوّظ، بوظة، بوغاز، بيادة، بيرق، تُل ّ، تمباك، تمرجي، تملِّي، تنبل، تنكة، جبخانة، جربندية، جردل، شاويش، جوقة، خرسانة، خزندار، خوجة، دبّورة، رُشْمَان، دمغة، داندرمة، دِنْقِل، رشمة، زمبلك، سجوك، سنبوسة، سنجك، سُنْكِي، شِشْمَة، شفلكة، شيشة، شيلابيلا، صنفرة، طبجي، طابور، طبنجة، طابية، طرشي، طُزْ، عفارم، فستان، فشنك، فايظ، قُرْمَة، قشلاق، قلشين، قاورمة، قيزان، قاوون، قايش، كرخانة، كركة، كركون، كرويتة، كزرونة، كزلك، كنجي، لياقة، ميناء الساعة، نبطشي (من نوبة العربية: نوبتجي)، ياور، يوزباشي.

* **الفارسية (١٠٦ كلمة)**

إبزيم، أزبداج، أسطوانة، أُسطى، إكليم، بارة، بازار، بالوظة، بخت، برنامج، باذنجان، بفتة، بكشيش، بنّور (بللور) بنبي (بمبي)، بنج، بند، بندر، بهلوان، بوز، بوظة، بوسة، بوش، بوتة، بوطة، بولاد، تابور (طابور)، تختة، ترسانة، تركاش، تزلك، تفتة، جُزْلان، جُلّة، جمرك، حامكية، جِهَار، خديوي، خُرْدة، خُشَاف، خواجة، خانة، خانجي، خام، دادة، دبش، دربزين، دَرَبُكَّة، دكان، دو، دوبيت، داغ، دواية، ديدبان،

ديوان، زلابية، زنهار، سَبَت، سبانخ، سردب، سنبوك، سنجة، سيخ، شبندر، شِشْنَة، شاكوش، شنكل، شيت، صَرْمَة، صيوان، طبشير، طربوش، طنبور، عطشجي، عنبر، فاروظة، فنجان، فهلوة، فقطان، كَبَاب، كُبْرِي، كرباج، كستبانة، كشك، كعك، كفتة، كالون، كمشة، كمان، كمنجة، كنار، كهرمان، كُوجة، لَنج، مهرجان، ماهية، ميزاب، نشّن، نيشان، نظاكة، نُونو، نيلة، ناي، يَخْنِي، يافطة، يَلاَّ.

* **أوربية (٢٣٧ كلمة)**

أبلكاش، أبليق، أبونيه، أتومبيل، أجندة، أردواز، أزبلايط، إزميل، آس، إسبتالية، إستاد، إستمارة، إستيكة، أُسْطُبَّة، إسطبل، أسفلت، إسفنج، أسكلة، أسمنت، أفرنجي، أفندي، إكسبريس، أكلشية، أليوم، إنتيكة، أونطة، إيريال، بابور، باجور، بارود، باسطة، باسطرمة، باكتة، بالة، بالون، بامبي، باميا، بترينة (فترينة)، بِجَامَة، بُخْسَة، براوة، برتيتة، بردلوبة، بردون، بُرُسْتَاتَة، برشوت، برميل، بُرْنُس، برنيطة، بروفة، بِرِيس، بُسْطَة، بسكليت، بسكويت، بِسِلّة، بَصْ، بطّارِيّة، بغيتة، بقدونس، بَكُّوتِي، بالطو، بلغم، بَلَف، بَلْف، بَلَق، بلكونة، بلوزة، بمبة، بندول، بنزين، بِنْسة، بنضورة، بُنْط، بنطون، بنطلون، بنك، بوبينة، بوريك، بوفيه، بوليس، بوليصة، بونص، بونيه، بيرة، تابلت، تربيزة، تركتر، تِرِلَّة، تُرُولّلي، تُرْماج، ترمبيل، تُرْمُسَة، تاكسي، تلفزيون، تَنْتَن، تَنْدَة، تِنِس، تَنْك، تُوِيلْتِسْوَا، تِيل، جِبِص، جَبُون، جاز، جَوَنْتِي، خرطوش، دِبْشِق، دَبُل، دِرِكْسُون، دِرِير، دُشْ، دكتور، دُوسيه، دونكي، رَبَش، رتينة، راديو، رطل، زبيرتو، زِقْزَاق، سبنسة، سرويس، سُسْتَة، سقالة، سكرتو، سكرتير، سَلَطة، ساندوتش، سَنَطُور، سُوكر، سوتْيَان، شَرْز، شَفُون، شكولاتة، شَنْط، شُوت، شيك، صلصة، صامولة، صالون، صالة، طبلون، طاجن، طُرُمْبَة، طُرُمْبِيتة، طُسَّة، طقم، طماطم، طورطة، طاولة، عطرون، فاتورة، فترينة، فُرْشَة، فَرْمَلة، فلنكة، فُنْط، فَنْطَزة، فنيك، فَنِلَّة، ولسكاب، فُونْيَة ،فِيش،

فايل، فينو، قادوس، قَرّاش، قِرْش، قَسْطرة، قُنِلَّة، قون، كبّوت، كبسور، كُبَّانية، كبون، كتينة، كدوس، كِرِبّ، كربون، كَرْت، كرنتينة، كرتون، كَرَفِتّة، كرّاكة، كُرُوكي، كورنيش، كارّو، كَرُوسة، أُكْزِمَة، كستيليتة، كستور، كَسْكِتّة، كُشْتِينة، كَفَتِيرة، كاكي، كمبو، كمبيالة، كَمَدِينو، كَمَرِيرة، كُمْسَاري، كموسنجي، كُنْتُرَاتو، كَنْتِين، كُنْكَان، كُوبس، كُوبيا، كاش، كولونيا، لوري، لكوندة، ليبر، مرمطون، مزيقة، مَسْطَرِين، مغنطيس، مَكَنَة، ملوخية، منخوليا، مَنَفِلَّة، مهوقني، موبليا، ميز، نايلون، نوتة، نولون، نِيُون، وَرْشَة، ورنيش، يرقان.

السودان في حياة العرب وأدبهم *

علاقة العرب بأفريقيا وشعوبها قديمة وثيقة. وما كتبه الجغرافيون والمؤرخون والأدباء العرب عن ذلك منذ أقدم العصور شاهد قوي على عمق الصلات التي ربطت بين شبه جزيرة العرب والقارة الأفريقية. والناظر إلى الخريطة يرى أن ما يفصل بين جنوب الجزيرة وما يسمى الآن بالقرن الأفريقي لا يعدو أميالا معدودات. فمضيق باب المندب هذا الذي يصل بين البحر الاحمر (بحر القلزم) وبين خليج عدن (بحر الزنج في مصطلح القدماء) قد كان حلقة وصل هامة بين المنطقتين.

ومن هنا ازدهرت التجارة خاصة بين العرب والحبشة، ومخرت مراكب العرب بحر الزنج جيئة وذهابا تصيد الاسماك، فقد ذكر الجاحظ في الحيوان أن « الأشبول وهو ضرب من السمك » يقطع إليهم من بلاد الزنج، وذلك معروف عند البحريين، وأن الأشبول في الوقت الذي يقطع إلى دجلة البصرة لا يوجد في الزنج، وفي الوقت الذي يوجد في الزنج لا يوجد في دجلة، وربما اصطادوا منها شيئا في الطريق،

(*) نشر هذا البحث في مجلة الدراسات السودانية التي تصدرها جامعة الخرطوم، العدد الأول، المجلد الأول، ١٩٦٨ م، ص ٧٦ــ٩٢.

وفي وقت قطعها المعروف، وفي وقت رجوعها[1]. ويظهر أن تغير إتجاهات الرياح في فصول السنة المختلفة رسم للناس طريق الذهاب والمجيء، فقد ذكر الجاحظ « أن بحر الزنج حفرة واحدة عميقة واسعة وأمواجها عظام، ولذلك البحر ريح تهب من عمان إلى جهة الزنج شهرين، وريح تهب من بلاد الزنج تريد جهة عمان شهرين، على مقدار واحد فيما بين الشدة واللين، إلّا انها الى الشدة أقرب، فلما كان البحر عميقا، والريح قوية، والامواج عظيمة، وكان الشراع لا يحط، وكان سيرهم مع الوتر، ولم يكن مع القوس، ولا يعرفون الجيب ولا الميل، صارت الأيام التي تسير فيها السفن إلى الزنج أقل.. وهم يصيدون (سمك البزسبوج) من البحر فيما بين البصرة إلى الزنج »[2]. ولا يتبادرن إلى الذهن أن كلام الجاحظ ينطبق فقط على العصور الإسلامية، فإن القرآن الكريم حافل بذكر مآثر العرب في ميدان ركوب البحر منذ القدم، وما كان بحر الزنج معبرا للعرب فحسب، بل كان أيضا طريقا ميسرا لسكان أفريقيا يعبرونه خلال التاريخ إلى داخل شبه جزيرة العرب. وما غزوات الحبش لممالك اليمن وشمال الجزيرة، والتي بدأت في الانحسار بعد عام الفيل، إلّا الحدث الكبير الذي فرض وجوده على التاريخ فسجله... ولا شك أن هناك الكثير من الهجرات التي لم تترك مثل هذا الأثر، فلم تسترع انتباها، ولم تجد لها ذكرا.

ولذلك كانت للعرب معرفة دقيقة بالأجناس الأفريقية المختلفة. فقد فرّقوا بين الزنج والحبشة والنوبة كما وضح ذلك ذو الرمة في قوله:

قفرا كأن أراعيل النعام به   قبائل الزنج والحبشان والنوب[3]

---

(١) الحيوان (طبعة القاهرة ١٩٠٥) ٣٦/٤.

(٢) نفسه ٨١/٣.

(٣) ديوانه (كامبردج) ص ٣٦.

وحتى لفظة السودان، التي قد تطلق على كل السود في بعض المواضع، كما يدل على ذلك عنوان الرسالة التي كتبها الجاحظ وسماها « كتاب فخر السودان على البيضان »، فقد حدد الجاحظ مدلولها في مكان آخر من نفس الكتاب، حين فرّق بين السودان وغيرهم، فقال « ومن مفاخر السودان والزنج والحبش[٤]... »، فجعل السودان ضربا متميزا عن الزنج والحبش، ولكن اللفظ في الواقع لم يستقر إلاّ مؤخرا على الوضع الذي نجده عليه في كتب الجغرافيا، التي أطلقت لفظ السودان عادة على شعوب غرب أفريقيا، فيما يسمى بمنطقة السودان الممتدة من المحيط الأطلسي إلى مشارف ممالك النوبة على النيل. ومما يدلّ على صلة العرب بهذه المناطق أن اسم النوبة قد أطلق أيضا على بعض المناطق في جزيرة العرب، فقد ذكر ياقوت في معجمه أن (نوبة) موضع على ثلاثة أيام من المدينة له ذكر في المغازي ». « ونوبة » أيضا ناحية من بحر تهامة تسمى بالنوبة لأنهم سكنوها، و« نوبة » أيضا هضبة حمراء بحزيز الحوأب من أرض بني عبد الله ابن أبي بكر بن كلاب. وفي حديث عبد الله بن جحش: « خرجنا من مليحة نوبة » ذكره الواقدي[٥]. وكانت قبيلة الزغاوة، وهي من قبائل غرب السودان، من المجموعات الأفريقية المألوفة لديهم، وقد وردت أكثر من مرة في شعر أبي العلاء المعري الذي قال:

بسبع إماء من زغاوة زوّجت   من الروم في نعماك سبعة أعبد[٦]

وقد اشتهرت النوق البجاوية عندهم، فضربوا بها المثل في الشدة، واكثروا من ذكرها في شعرهم. وكانوا في كثير من الأحيان يتوخون الدقة في إشاراتهم للسود، فقد وصف الأصمعي عبد بني الحسحاس

(٤) كتاب فخر السودان على البيضان ص ٦٤.

(٥) معجم البلدان (بيروت ١٩٥٧) ٣٠٩/٥.

(٦) نفس المرجع السابق تحت زغاوة.

بأنه زنجي أسود[٧]، وإن وصفه ابن قتيبة بأنه كان حبشيا معلّطا (مشلّخا)[٨]. ووصف الأصمعي أبا دلامة بأنه عبد مولد حبشي، وقد أكد ذلك أبو نخيلة الراجز التميمي في قصيدته التي دعا فيها المنصور الى خلع عيسى بن موسى وتولية ابنه المهدي:

أقول في كرّي أحاديث الغد ... لله درّي من أخ ومنشد
لو نلت حظ الحبشي الأسود[٩]

ووصف ابن سعد أسلم مولى عمر بن الخطاب الذي اشتراه عمر سنة ١٢ هـ بأنه حبشي بجاوي من بجاوة[١٠]. وقال سعد بن طريف يهجو بلال بن رباح مولى أبي بكر:

وذاك أسود نوبي له زفر ... كأنه جعل يمشي بقرواح[١١]

والواضح أنهم كانوا يعنون بالزنج سكان الساحل الشرقي من أفريقيا جنوبي الحبشة، ولذلك سموا خليجهم بحر الزنج.

وقد كان من السود من قاموا بنشر المعلومات الصحيحة عن أبناء جلداتهم كما تدل على ذلك كتابات الجاحظ عنهم. فقد قال: « سألت مبارك الزنجي الفاشكار — أي الفلاح — ولا أعلم زنجيا بلغ في الفشكرة، مبلغه، فقلت له: لم ينزع الزنجي ثناياه؟ ولم يحدد ناس منهم أسنانهم؟ فقال: أما أصحاب التحديد فللقتال والنهش، ولأنهم يأكلون لحوم الناس، ومتى حارب ملك ملكا فأخذه قتيلا أو أسيرا أكله. وكذلك

(٧) فحولة الشعراء في ZDMG, 1911 ص ٤٩٩.
(٨) الشعر والشعراء ١/٣٦٩.
(٩) الأغاني، بولاق، ١٨/١٥١.
(١٠) الطبقات الكبرى ٥/٥.
(١١) كتاب الحيوان، القاهرة ١٩٠٥، ٣/١٥٩.

إذا حارب بعضهم بعضا أكل الغالب منهم المغلوب. وأما أصحاب القلع فإنهم قالوا: نظرنا إلى مقادم أفواه الغنم، فكرهنا أن تشبه مقادم أفواهنا مقادم أفواه الغنم »[١٢]. وشرح الجاحظ في كتاب فخر السودان انقسام الزنج إلى صنفين من معلومات مستقاة منهم: فأهل السواحل من الزنج أهل قنبلة، وهم السفلة والعبيد، وأهل الجوف منهم من الزنج لنجوية، وهم أهل جمال وعقول[١٣]. وقسمهم في « البيان والتبيين » الى مجموعات أخرى منها لنجوية والنمل والكلاب[١٤].

وقد وجه العلماء جل اهتمامهم الى معالجة موضوع اتصال العرب بالقارة الافريقية والحديث عن مناطقها وشعوبها، وندر أن وجهوا عنايتهم الى دراسة المجموعات الأفريقية التي استقرت في بلاد العرب واتخذتها موطنا لها. والباحث في هذا الموضوع يجد مشقة كبيرة في رصد تاريخ هؤلاء السود. ففي المصادر التي بين أيدينا حتى الآن شح واضح في أخبارهم، ويظهر أن لطبيعة الحياة العربية أثرا في ذلك، إذ أن هذه الحياة تأبى إلّا أن تصهر المجموعات المختلفة في بوتقتها، بحيث يصبح الغرب بعد انخراطه في حياة القبيلة، عن طريق الولاء أو العلاقات الكثيرة الأخرى، جزءا منها، ويفقد بالتدرج خصائص جنسه الأول من لغة ومميزات اجتماعية ما خلا اللون الذي يصبح في حالة السود الشاهد الكبير على إفريقية الأصل. وهذا السواد ـــ وإن لم يقم حائلا منيعا دون انخراط الفرد في حياة القبيلة ـــ يقف أحيانا حجر عثرة في سبيل اندماج الفرد في المجموعة التي يعيش بينها، كما تدل على ذلك قصة عنترة. فعنترة كان يرى نفسه بحق في مصاف الآخرين،

(١٢) البيان والتبيين، تحقيق السندوبي، ٦٦/١.

(١٣) فخر ٧٦.

(١٤) البيان ٦٣/٢، فخر ٧٦.

إن لم يفقهم، ولكن المجموعة تدفعه عن حقه لسواده، ومن هنا جاء إصراره على ذكر سواد لونه في شعره:

لئن أك أسودا فالمسك لوني ... وما لسواد جلدي من دواء

والشاعر في طول ديوانه وعرضه مشغول بأنه عبد، وبأنه أسود، وبأن الناس يعيبون لونه الأسود هذا، وهو مشغول بالدفاع عن هذا اللون:

تعيرني العدا بسواد جلدي ... وبيض خصائلي تمحو السوادا

وقصة عنترة في هذا المجال ــ وإن علق بها الكثير من الأوضار ودخلها الوضع ــ رمز حي لمرحلة الانتقال التي تسبق انصهار الفرد الأسود انصهارا تاما في البيئة العربية. فالمصادر دلتنا على أن عنترة لم يعترف به أبوه وينسبه اليه ــ وبذلك يتغير مركزه الاجتماعي ــ إلّا في فترة متأخرة، وبعد أن أبلى بلاء حسنا في الدفاع عن قومه بني عبس، وفي هذا الانتساب دلالة واضحة على أن سواد اللون لم يقف حائلا بين عنترة وتمتعه بالحقوق التي تكفلها القبيلة العربية لأفرادها. وبعد أن تتأكد هذه الحقوق يصبح الفرد جزءا من الكيان العربي، ويحق له أن يفتخر حتى بسواده، كما فعل الفضل بن العباس بن عتبة ابن أبي لهب الملقب بالأخضر، فقد قال:

وأنا الأخضر من يعرفني ... أخضر الجلدة من بيت العرب

وعلى الرغم من أن هذا البيت فسر على أن الشاعر اراد انه من خالص العرب، لأن ألوان العرب السمرة والأدمة، إلّا ان الأُدمة هنا كانت على التحقيق، فقد كان الأخضر شديد الأدمة، وقد جاءته من جدته وكانت حبشية سوداء[١٥]. والعرب ــ كما سيتضح لنا بعد قليل

---

(١٥) الأغاني، دار الكتب، ١٦/١٧٥ــ١٩٣، معجم المرزباني ١٧٨.

ـ تسمى الأسود أخضر، كما نفعل نحن هنا في السودان، خاصة في وصف ألوان الأجسام فنسمي الأسود أخضر. وفي هذا المجال تذكر قصة خفاف بن ندبة المنسوب إلى أمه ندبة، وكانت سوداء، وهو من أغربة العرب المخضرمين، وابن عم الخنساء بنت عمرو بن الشريد الشاعرة، وبقي إلى زمن عمر بن الخطاب، وقد شهد مع النبي (ص) فتح مكة، وكان معه لواء بني سليم. لقد كان خفاف سيدا في قومه رغم سواده وقال في ذلك:

كلانا يسوّده قومه على ذلك النسب المظلم

ويعني بالنسب المظلم السودان[16].

ولعل هذا الذوبان في خضم الحياة العربية هو الذي حال بين كثير من السود وبين الحديث عن هذا الجانب من حياتهم. فمعظم السود الذين تحدثت عنهم المصادر، ووصفتهم منذ القدم بأغربة العرب، ومنهم شعراء كبار كالسليك بن السلكة، وتأبط شرا، والشنفرى وغيرهم لا يتحدثون عن سوادهم. وقد يرد على هذا الزعم بأن هؤلاء كانوا على أي حال خارجين على الوضع القبلي الذي حاول عنترة أن يخترق سياجه، ونجح في مسعاه بمجهوده الشخصي، وفشل هؤلاء في التواؤم مع قبائلهم، فانضموا إلى شذاذ الآفاق الذين عرفهم تاريخ الادب العربي بالصعاليك. والواقع أنه على الرغم من أن الأشعار والآثار التي وصلتنا عن هؤلاء الشعراء مبتسرة ولا تشفي غليلا، إلّا أننا لا نعرف عن سوادهم إلا من الأخبار. وحتى حين نعرف سوادهم من شعرهم، كما هو الحال في أمر عنترة، نرى تنصلا وتبريرا وفخرا بالمزايا الذاتية التي تبرز رغم السواد، وقل أن نجد فخرا بالأصل الأسود، وإن وجدنا فخرا كبيرا بالانتماء الى العرب. فعنترة الذي يرى في السواد نسبة في قوله:

(16) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ١/٣٠٠.

لئن يعيبوا سوادي فهو لي نسب يوم النزال إذا ما فاتني النسب

سرعان ما نراه يتنصل من أصله الأسود، ويفخر بأصله العربي في قوله:

إني امرؤ من خير عبس منصبا شطري وأحمي سائري بالمنصل

ولعل هذا البيت قيل بعد أن نسبه أبوه إليه وتغير وضعه الاجتماعي في القبيلة، كما تدل على ذلك رواية الديوان[١٧] ــ وواضح أن الشاعر ما كان يضع لأمه ــ التي تقف في سبيل طموحه ــ خطرا حين قال:

ما ساءني لوني واسم زبيبة إذ قصرت عن همتي أعدائي

وهو في وصفه لها يصورها وكأنه يريد أن يشعر السامع بمدى المفارقة في أمره، إذ كيف تنجب مثل هذه الأم بطلا مثله، فهو يصورها في وضع مزر، لتتضح ذاتيته القوية بالمقارنة إليها:

وأنا ابن سوداء الجبين كأنها ضبع ترعرع في رسوم المنزل
الساق منها مثل ساق نعامة والشعر منها مثل حب الفلفل
والثغر من تحت اللثام كأنه برق تلالأ في الظلام المسدل

ونحن لا نعرف أن هذه الأم حبشية إلاّ من المصادر التاريخية. أما عنترة فقد تفادى ذكر أصل أمه المباشر، وتحدث عن جد السود جميعا حام بن نوح:

يقدمه فتى من خير عبس أبوه وأمه من آل حام
عجوز من بني حام بن نوح كأن جبينها حجر المقام

وقوله:

منهم أبي شداد أكرم والد والأم من حام فهم أخوالي

---

(١٧) ديوان عنترة ١١٨.

طواعية النظام القبلي التي تتيح للأفراد الذوبان في البيئة العربية إذن مسئولة إلى حد كبير عن طمس الكثير من معالم حياة السود في جزيرة العرب. ولكن آثار هذه الحياة ظلت ماثلة في شخصية العرب وحياتهم، خاصة في الحجاز واليمن، القريبتين من أفريقيا. فقد ذكرت المصادر أن « الحجاج قال لزادان فروخ: أخبرني عن العرب والأمصار. قال: أهل الكوفة نزلوا بحضرة السواد فأخذوا من ضيافتهم وسماحتهم. قال: فأهل البصرة؟ قال: نزلوا بحضرة الخوز فأخذوا من مكرهم وبخلهم. قال: فأهل الحجاز؟ قال: نزلوا بحضرة السودان فأخذوا من حمقة عقولهم وطربهم. فغضب الحجاج فقال له (زادان): أعزل الله لست حجازيا إنما أنت رجل من أهل الشام.. نزلوا بحضرة الروم فاخذوا من ترفقهم وصناعتهم وشجاعتهم »[١٨] والقصة ــ كغيرها من هذا الضرب الذي يمجِّد المناطق والقبائل ــ معرضة للطعن من جوانب عديدة، إلّا أن دلالتها على المفهوم العام الذي يصل بين أرض الحجاز وأرض السودان المواجهة لها لا يتطرق اليها الشك. والواقع أن لهذا المفهوم العام عن هذه الصلة ما يشفع له من نواح متعددة، أهمها التكوين البشري والمزاجي لسكان هذه المنطقة المقابلة لأفريقيا، والممتدة على ساحل البحر الأحمر. فلقد اشتهر الكثيرون منهم أفرادا وقبائل بسواد البشرة، مما عبروا عنه بشدة الأدمة والخضرة. وهذا يختلف عما اشتهر به العرب عامة من أن الأدمة والسمرة تغلب عليهم.

والواقع أن العرب لم يكونوا بيضا، وحتى فخرهم بالبياض لا يراد به بياض الجلد، إنّما يراد به كرم الجوهر ونقاؤه[١٩] ــ وقد فسر حديث الرسول (ص) « بعثت الى الأحمر والأسود »، على أن الأسود يضم

---

(١٨) ابن الفقيه، كتاب البلدان، طبعة اوروبا، ١١٤.

(١٩) فخر السودان ٧٤.

أيضا العرب، إذ أنهم بحكم أدمتهم وسمرتهم قد دخلوا في السود[٢٠]. ولكن شدة الأدمة والخضرة التي نعنيها تختلف عن هذه السمرة التي اشتهر بها عموم العرب، وهي ـــ اي الشدة ـــ ناتجة في المكان الأول عن اختلاط العرب بالمجموعات السوداء التي هاجرت قديما إلى أرض العرب وامتزجت بهم. ومما يوضح أن العرب ما كانوا يريدون بالخضرة مجرد السمرة المألوفة لديهم، أنهم كانوا إذا قالوا « فلان أخضر القفا »، فإنما يعنون به أنه قد ولدته سوداء[٢١]. وكانوا يشيرون بالأدمة أيضا إلى سواد اللون، فقد كان داود بن سلم يسمى الآدم لشدة سواده[٢٢]. وهناك شواهد كثيرة على اختلاط العرب بالسود منذ القدم. فمما يدل على أن التزاوج بين العرب والزنج في جزيرة العرب كان قديما، ما جاء في رسالة الجاحظ عن فخر السودان على البيضان، فقد ذكر أن الزنج قالت للعرب: « ومن جهلكم أنكم رأيتمونا لكم أكفاء في الجاهلية في نسائكم، فلما جاء عدل الإسلام رأيتم ذلك فاسدا، ونبا الرغبة عنكم، مع أن البادية مِنّا ملاء ممن قد تزوج ورأس وساد ومنع الذمار وكنفكم من العدو »[٢٣].

ومن القصص النادرة التي سجلتها لنا المصادر ما رواه الجاحظ من أن هند بنت الخس المشهورة بعقلها الثاقب، قد زنيت بعبدها، فلما قيل لها: ما الذي حملك على ذلك؟ قالت: « طول السواد (أي السرار)، وقرب الوساد »[٢٤]. ولعله من أثر هذا الاختلاط أن اشتهرت بعض قبائل العرب بالسواد، كبني سليم بن منصور، وكل من نزل حرتهم غيرهم كلهم سود. وقد حاول الجاحظ أن يعزو سوادهم إلى طبيعة الحرّة ـــ وهي الأرض ذات الحجارة

(٢٠) نفسه ٧٥.

(٢١) الحيوان ٣/٧٦.

(٢٢) الأغاني، دار الكتب، ٦/١١.

(٢٣) فخر ٦٨.

(٢٤) البيان ١/٢٥٨.

البركانية النخرة السوداء ــ فذكر أنه بلغ من أمر تلك الحرّة أن ظباها ونعامها وهوامها وذئابها وثعالبها وشاءها وحميرها وخيلها وطيرها كلها سود[٢٥]. وقد أشار الى سواد هذه القبيلة صاحب الزنج المدافع عنهم فقال: « فليس سوادنا معشر الزنج، إلّا كسواد بني سليم، ومن عددنا عليكم من قبائل العرب »[٢٦]. والواقع أن عددا كبيرا من مشاهير بني سليم ــ ناهيك عن مغموريهم ــ كانت أمهاتهم من الحبش والسود، منهم من المخضرمين خفاف بن ندبة السلمي، وكانت امه سوداء كما مر بنا[٢٧]. وكانت أم عمير بن الحباب السلمي تسمى الصمعاء وكانت سوداء[٢٨]، وكان أبوه من قبله أسود. وكانت أم عبد الله بن خازم السلميْ أمة سوداء حبشية تدعى عجلى[٢٩]، بينما كان أصل منصور بن المعتمر السلمي، وهو من خيار التابعين من الحبشة[٣٠]. وقد أوردت المصادر أمثلة في الإسلام لسود تزوجوا نساء عربيات، فقد حض الرسول بني أبي البكير على تزويج أختهم بلالا الحبشي فأنكحوه. وذكر قتادة أن بلالا تزوج امرأة عربية من بني زهرة وتزوج أخوه امرأة عربية[٣١]

والناظر في اخبار العرب يحس بأن فخر بعضهم بسوادهم انما هو انعكاس لهذا الوضع الذي تحدثنا عنه. فقد كانت هناك مجموعات معروفة اشتهرت بالسواد غير بني سليم، منها خضر محارب التي فخرت بسوادها. قال المحاربي يفخر بأنه من الخضر:

---

(٢٥) فخر ٨٢.

(٢٦) نفسه.

(٢٧) السيوطي، المزهر، ٢٦٩/٢.

(٢٨) البلاذري، أنساب الأشراف ٣١٣/٥.

(٢٩) ابن الأثير، الكامل ٣٠٥/٣.

(٣٠) البيان /٢٤١/١.

(٣١) ابن سعد، الطبقات الكبرى ١٦٩/٣.

في خضر قيس نماني كل ذي فخر صعب المقادة آبى الضيم شعشاع

وكان في بني جفنة من ملوك غسان اليمنيين خضرة. وقال الغساني:

إن الخضارمة الخضر الذين ودوا أهل البريض نماني منهم الحكم

وقد ذكر حسان أو غيره الخضر من بني عكيم حين قال:

ولست من هاشم في بيت مكرمة ولا بني جمح الخضر الجلاعيد

وقد كان بنو المغيرة آل عمر بن أبي ربيعة يسمون خضر بني مخزوم، وسنرى بعد قليل علاقة هذه الأسرة بالحبش. أما عن ولِد عبد المطلب فيقول الجاحظ «وكان ولد عبد المطلب العشرة لدما دلما (سودا) ضخما، نظر إليهم عامر بن الطفيل يطوفون كأنهم جمال جون فقال: بهؤلاء تمنع السدانة. وكان عبد الله بن عباس أدلم ضخما، وآل أبي طالب أشرف الخلق وهم سود وأدم ودلم»[٣٢]

وظاهرة السواد هذه كانت ملحوظة في بعض الأشخاص، فسجلته المصادر، كما جاء في قصة مسكين الدارمي الشاعر الذي روى الأصمعي عنه أنه «خطب فتاة من قومه فكرهته لسواد لونه وقلة ماله وتزوجت رجلا من قومه ذا يسار وليس له مثل نسب مسكين فمر بهما مسكين ذات يوم وتلك المرأة جالسة مع زوجها فقال:

أنا مسكين لمن يعرفني لوني السمرة ألوان العرب
من رأى ظبيا عليه لؤلؤ واضح الخدين مقرونا بضب
كسبته الورق البيض أبا ولقد كان وما يدعى لأب[٣٣]

وذكر صاحب الأغاني قصة عن السيد الحميري الشاعر الشعبي تقوم

---

(٣٢) فخر ٧٥.
(٣٣) الأغاني، بولاق، ١٧/١٨.

شاهدا على قوة هذا الأثر الزنجي في حياة العرب. فقد روى احد سادات الأزد أن السيد كان جارا له وكان أدلم (أي أسود) وكان ينادم فتيانا من فتيان الحي فيهم فتى مثله أدلم غليظ الأنف والشفتين مزنج الخلقة، وكان السيد من أنتن الناس إبطين، وكانا يتمازحان فيقول له السيد: أنت زنجي الأنف والشفتين، ويقول الفتى للسيد: أنت زنجي اللون والإبطين، فقال السيد:

أعارك يوم بعناه رباح ... مشافره وأنفك ذا القبيحا
وكانت حصتي إبطي منه ... ولونا حالكا أمسى فضوحا
فهل لك في مبادلتيك إبطي ... بأنفك تحمد البيع الربيحا
فانك أقبح الفتيان أنفا ... وإبطي أنتن الآباط ريحا[٣٤]

ويذكرون في هذا الصدد قصة غراب البين، وكان أسود كأنه حبشي، ولكنه يزعم أنه من غطفان، وكان مصدقا على بني تميم، فوجوده عند هند بنت عبد الله بن حكيم القرين، فعقروا ناقته، وقد دافع عنه جرير وهجاهم[٣٥]

والواقع أن القول بأن أهل الحجاز نزلوا بحضرة السودان فأخذوا من حمقة عقولهم وطربهم قول له مدلول أبعد من مجرد تأثر بعض عرب الحجاز في ألوانهم بالسود، إذ أن أثر السودان الثقافي والعقلي على أهل الحجاز أمر يسترعي النظر، وتحقيقه مبني على المشاهدة وملاحظة طبيعة أهل الحجاز. وقد لاحظ القدماء هذا المزاج الذي تفرد به أهل الحجاز، وهو الذي عبر عنه زادان فروخ بحمقة عقولهم وطربهم وعزاه إلى تأثرهم بالسودان. وقد تحدثت المصادر كثيرا عن ظرف أهل الحجاز، واستجابتهم الطبيعية لدواعي الطرب، وكثرت المقارنة

(٣٤) نفسه ٧/٢٠.

(٣٥) النقائض، طبعة اوروبا، ٤٣٩ــ٤٤٠.

بينهم وبين أهل العراق، الذين اشتهروا بالتزمت والصرامة، كما تدل على ذلك قصة المحدّث الحجازي ابن جريج مع المغنى ابن تيزن في حضرة بعض فقهاء العراق[٣٦]. وقد قال أبو نافع الأسود ـــ وكان آخر غلمان ابن سريج المغنّي وأحذقهم ـــ « إذا أعجزك أن تطرب القرشي فغنه غناء ابن سريج في شعر عمر فإنك ترقصه »[٣٧].

والعلاقة بين هذا المزاج وبين وجود السود بأعداد كبيرة في الحجاز أمر يسهل التدليل عليه. فارتباط الغناء والرقص بالسود أمر قامت عليه الشواهد، فقد تأكد هذا الارتباط في أذهان العرب حتى قال الجاحظ « إن تمام آلة الزمر عندهم أن تكون الزامرة سوداء »[٣٨]. وقد اشتهر الحجاز من القدم بالغناء والرقص لطغيان العنصر الأجنبي. والمتأمل في أخبار المغنين والقيان الذين نبغوا في مدن الحجاز يجد أن معظمهم من العبيد، وأن معظم العبيد قبل البعثة كانوا على وجه الإجمال من الحبش أو الزنوج[٣٩]. فكان من الأحباش من يقوم بصناعة الرقص واللعب بالحراب في الحفلات والاعياد في الجاهلية وصدر الاسلام، وروي أن الحبشة لعبوا بحرابهم في المسجد، فكان النبي (ص) يستعرضهم مع عائشة. وأخذ المسلمون من الأحباش بعض أنواع الرقص وهو الحجل الذي صنعه جعفر احتفاء بالنبي (ص) حين قدم من الحبشة[٤٠]. ولعل أصل بلال الحبشي لعب دورا في اختيار الرسول له أول مؤذن في الإسلام كما أشار إلى ذلك المرحوم العقاد[٤١]. وأثر

---

(٣٦) الأغاني، بولاق ١٦٣/١.

(٣٧) الأغاني، دار الكتب، ٢٨٤/١.

(٣٨) البيان ٩٢/١.

(٣٩) العقاد، بلال داعي السماء ١٥٠.

(٤٠) عبد المجيد عابدين، بين الحبشة والعرب ١١٨ــ١١٩.

(٤١) بلال ١٥٥.

هؤلاء المغنين كان بعيد الأثر في الجاهلية والإسلام. فقد تواترت الروايات عن اكتشاف النابغة الإقواء في بعض شعره حين غنته إياه إحدى القيان في المدينة(٤٢). وقد عمم حسان بن ثابت الأنصاري ــ وهو مدني ــ الحكم، فجعل الغناء مقياس الشعر حين قال:

تغن بالشعر إما كنت قائله   إن الغناء لهذا الشعر مضمار

وقد انتجت الحجاز ــ وخاصة منطقة مكة ــ تحت تأثير حركة الغناء التي ازدهرت في العصر الأموي مدرسة الشعر الغنائي الخفيف التي تزعمها عمر بن ابي ربيعة. وكان معظم من تصدوا للغناء في هذه المنطقة من السود. فابن مسجح مولى بني جمح أو بني نوفل كان أسود، وهو أول من صنع الغناء منهم، ونقل غناء الفرس إلى غناء العرب، ثم رحل إلى الشام، وأخذ ألحان الروم، وانقلب إلى فارس، فأخذ بها غناء كثيرا، وتعلم الضرب، ثم قدم الحجاز، وقد أخذ محاسن كل ذلك، وألقى ما استقبحه من النبرات(٤٣). وكان الغريض مولى العبلات مولدا من مولدي البربر، وقد رآه أحدهم، وقد تقدمت به السن جالسا كأنه عجوز بربرية مختضبة(٤٤)ــ وكان معبد مولى معاوية وقيل بني مخزوم أسود الأب، وكان هو خلاسيا (وهو الولد من أبوين أسود وأبيض) مديد القامة أحول(٤٥). وتهيؤ هؤلاء السود للطرب، وقابليتهم للاستجابة لدواعيه، كانت عظيمة. فقد حكي معبد المغني أنه كان في طريقه إلى بعض أمراء الحجاز، فاشتد به العطش، فانتهى إلى خباء فيه أسود حوله جرار ماء باردة، ولكن الأسود رفض

(٤٢) أغاني الدار ١١/١٠.

(٤٣) أغاني بولاق ٣/٨٤.

(٤٤) أغاني الدار ٢/٣٦٨ـ٩.

(٤٥) نفسه ١/٣٦.

أن يسقيه أو يدخله الخباء. فأناخ معبد ناقته واستتر بظلها وبدأ يترنم بأبيات، فلما سمعه الأسود قام إليه وحمله حتى أدخله خباءه قائلا: بأبي أنت وأمي، وأكرمه وسقاه وما فارقه حتى بلغ غايته، كلما عطش سقاه صحنا وغناه معبد صوتا(٤٦). وقد حكي صاحب الأغاني عن مصعب الزبيري قال: كانت حبشية من مولدات مكة ظريفة صارت إلى المدينة، فلما أتاهم موت عمر بن أبي ربيعة اشتد جزعها، وجعلت تبكي وتقول من لمكة وشعابها وأباطحها ونزهها ووصف نسائها وحسنهن وجمالهن ووصف ما فيها. فقيل لها خففي عليك فقد نشأ فتى من ولد عثمان (هو العرجي)، يأخذ مأخذه ويسلك مسلكه فقالت أنشدوني من شعره، فأنشدوها فمسحت عينها وضحكت وقالت الحمد لله الذي لم يضيع حرمه(٤٧).

وأثر هؤلاء السود الذين انتشروا في مدن الحجاز خاصة كان بعيدا كما يستشف من قصة المغني المخنث المسمى بالدلال الذي كان يغري النساء بالزنوج ويغري الرجال بالزنجيات حتى ينصرف الجميع إليه فأمر الوالي بخصائه(٤٨). وفي مثل هذه البيئة المنطلقة، وتحت تأثير هذه العناصر التي أطلقت العنان لعواطفها زمرا ورقصا وغناء ومجونا، نشأت مدرسة الحجاز الشعرية، التي تفردت بموسيقية خفيفة لتلائم الغناء، وزخرت بألوان من الغزل الحسي والمجون. ولعل مدرسة الغزل العذري أيضا لم تسلم تماما من لمسة عاطفية أسبغتها عليها غلبة هذه المؤثرات. والمتأمل في قصة عنترة ومغامراته في سبيل عبلة قد يلمس في بعض جوانبها أثارة من هذه الروح الزنجية(٤٩).

---

(٤٦) نفسه ١/٤٥ـ٦.

(٤٧) أغاني بولاق ١/١٥٤.

(٤٨) أغاني الدار ٤/٢٧١.

(٤٩) قارن في هذا الصدد ما كتبه الدكتور عبد المجيد عابدين عن تأثير قصص الحب الحجازية في منطقة شرق السودان في « القصة الشعبية في السودان ».

وقد يحاول من حسنت حاله من هؤلاء السود أن يرتفع عن هذا اللون من الحياة ويتشبه بالعرب المحافظين، كما تدل على ذلك قصة نصيب الشاعر الأسود مع ابن خالته سحيم. فقد أصاب نصيب مالا من عبد العزيز بن مروان، فرجع إلى المدينة فابتاع أمه وجدته لأمه واعتقهما واعتق سحيما هذا. فمر به يوما وهو يزفن (يرقص) ويزمر مع السودان، فأنكر ذلك عليه وزجره. فقال له إن كنت اعتقتني لتصل رحمي وتقضي حقي فهذا والله الذي افعله هو الذي أريده، أزفن وأزمر وأصنع ما شئت. فانصرف نصيب وقال في ذلك أبياتا يتحسر فيها على صنيع ابن خالته الذي جمع بين الخلق الشكس واللون الحائل كما وصفه[٥٠].

أما علاقة اليمن بالمجموعات الأفريقية خاصة الحبش فقديمة كما أسلفنا، وقد كان اليمن حلقة وصل هامة بين العرب والزنج. فقد ذكر ياقوت في معجمه « أن فرسان من جزائر اليمن، وهي أيضا اسم لقبيلة من تغلب كانوا قديما نصارى. ولهم في جزائر فرسان كنائس قد خربت... ويحملون التجار الى بلد الحبش »[٥١]. وذكر الجاحظ أن أشهى النساء عند اليمن الحبشيات وبنات الحبشيات[٥٢]. وذكر ابن الكلبي أن قبيلة بجيلة اليمنية منسوبة إلى امرأة بهذا الاسم يقال إنها امرأة حبشية كانت قد حضنت بني أنمار جميعا غير خثعم[٥٣]. وقد استرعت قبيلة خثعم هذه الإنتباه لورود اسمها متصلا بخبرين هامين يتعلقان بالسود. فقد ذكرت المصادر أن السليك بن السلكة، وكانت أمه السلكة سوداء، كان لا يغير على مضر، وإنما يغير على اليمن،

---

(٥٠) أغاني الدار ١/٣٣٩، أنظر عابدين: بين الحبشة والعرب ١١٩.

(٥١) معجم البلدان مادة فرسان.

(٥٢) فخر ٧٩.

(٥٣) أغاني بولاق ١٩/٥٣.

ولكنه كان يعطي عبد الملك بن مويلك الخثعمي إتاوة من غنائمه على أن يجيره فيتجاوز بلاد خثعم إلى من وراءهم من أهل اليمن(٥٤). وعندما آخى الرسول (ص) بين الصحابة في المدينة، آخى بين بلال ابن رباح وأبي رويحة الخثعمي. ولما دوّن عمر بن الخطاب الدواوين بالشام خرج بلال الى الشام فأقام بها مجاهدا، فقال له عمر: إلى من تجعَل ديوانك يا بلال؟ قال: مع أبـي رواحة لا أفارقة... فضمه إليه، وضم ديوان الحبشة إلى خثعم لمكان بلال منهم(٥٥). ولعله لقوة العلاقة بين الحبش واليمن أن خطب بلال وأخوه الى أهل بيت من اليمن(٥٦). وفي اليمن ولد عطاء بن ابي رباح فقيه مكة ومحدثها، وكان عبداً اسود أفطس، وكان مولده بالجند سنة ٣٧ هـ(٥٧). ومن سود اليمن عبد الله بن سبأ اليهودي الملقب بابن السوداء، فقد كان من أهل صنعاء، وأمه سوداء(٥٨). ويظهر أن أعدادا غفيرة من الحبش انتقلت عن طريق التجارة من اليمن إلى شمال الجزيرة، وقد ذكرت المصادر في هذا المقام عبيد عبد الله بن ابي ربيعة المخزومي، وكان يتاجر في بلاد اليمن واستعمله الرسول (ص) على الجند ومخاليفها، ولم يزل عاملا عليها حتى مقتل عمر. وكأن له عدد كبير من العبيد الحبش، يتصرفون في كل المهن، وقد ذكرهم أبو ذؤيب في عينيته المشهورة فقال:

صخب الشوارب لا يزال كأنه عبـد لآل أبـي ربيعـة مسبـع

وقد قيل للرسول (ص) حين خرج إلى حنين: هل لك في حبش

---

(٥٤) عابدين، بين الحبشة والعرب ١٣١ عن الأغاني، التقدم، ١٣٥/١٨.

(٥٥) طبقات ابن سعد ١٦٧/٣.

(٥٦) نفسه ١٦٩/٣.

(٥٧) وفيات ابن خلكان ٤٢٣/٢ــ٥، بيان ٢١٠/١.

(٥٨) تاريخ الطبري، طبعة اوروبا ٢٩٤٢/١.

بني المغيرة تستعين بهم؟ فقال لا خير في الحبشَ، إن جاعوا سرقوا، وإن شبعوا زنوا، وإن فيهم لخلتين حسنتين: إطعام الطعام والبأس يوم البأس(٥٩). ويقال إن أم عمر بن أبي ربيعة، وقيل بل أم أخيه الحارث القباع، كانت أم ولد سوداء من حبش يقال لها فرسان(٦٠).

والقصص التي تدل على تأقلم هؤلاء السود في حياة العرب كثيرة ومتعددة المصادر، فقد ذكر الأصمعي عن ذي الرمة قال: رأيت عبدا أسود لبني أسد قدم علينا من شق اليمامة، وكان وحشيا لطول تغربه في الإبل، وربما كان لقي الأكره (الحراثين) فلا يفهم عنهم ولا يستطيع إفهامهم، فلما رآني سكن إليّ ثم قال: يا غيلان! لعن الله بلادا ليس فيها عربي.. وما رأيت هذه العرب في جميع الناس إلا مقدار القرحة في جلد الفرس، ولولا أن الله رق عليهم فجعلهم في حشاه لطمست هذه العجمان آثارهم(٦١). ومبلغ تضلع هؤلاء السود العاديين في ثقافة العرب ولغتهم تعبر عنه قصة أبي نعامة مولى بني سعد، وكان أسود، حضر مجلس هشام بن عبد الملك، وكان أبو النجم الراجز ينشد ارجوزة له في وصف الإبل، فنبهه أبو نعامة إلى خطئه في وصف الضرع، مما جعل الخليفة يعجب به ويسأله عن أصله(٦٢).

وقد اشتهر من السود أعداد غفيرة في الجاهلية والإسلام. وكثر عددهم في الإسلام حتى نبه أبو جعفر في نقائض جرير والفرزدق: « إلى أن عبد الله بن خازم إسلامي لا يعد في الأغربة، ولو عددناه

(٥٩) أغاني الدار ١/٦٥.

(٦٠) نفسه ١/٦٦.

(٦١) ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/٢٧٣.

(٦٢) المرزباني، الموشح، ٢١٤. أنظر مثالين آخرين لأمتين سوداوين في كتاب فخر السودان ٥٧ـ٨.

لوجدنا مثله في الإسلام كثير »[٦٣]. فمنهم عنترة وتأبط شرا والشنفري والسليك بن السلكة وحاجز بن عوف بن الحارث الأزدي وهمام بن مطرّف التغلبي ومنتشر بن وهب الباهلي ومطر بن أوفى المازني، وخفاف ابن ندبة وأبو عمير بن الحباب السلمي وعمير ابنه قائد قيس، وهشام ابن عقبة بن أبي معيط الأموي[٦٤]. وذكر منهم الجاحظ لقمان الحكيم، وسعيد بن جبير أعظم اصحاب ابن العباس في الحديث قتله الحجاج في فتنة ابن الأشعث، وبلال الحبشي وعطاء بن أبي رباح المحدث ومنصور بن المعتمر السلمي من خيار التابعين. ومنهم عفجع، وهو أول قتيل بين الصفين في سبيل الله، والمقداد وهو أول من عدا به فرسه في سبيل الله، ومنهم وحشي الحبشي قاتل مسيلمة الكذاب، وكان يقول قتلت خير الناس، يعني حمزة بن عبد المطلب، وقتلت شر الناس يعني مسيلمة. ومنهم أسلم العدوي مولى أبي بكر اشتراه سنة ١١ هـ، وروى الحديث عن الصحابة[٦٥]. ومنهم أبو رافع وصالح شقران الحبشي موليا رسول الله وبريرة الحبشية جارية عائشة. ومنهم مكحول الفقيه، وعبيد الله بن أبي بكرة، وكان شديد السواد، ولاه الحجاج سجستان سنة ٧٨ هـ. ومنهم الحيقطان الشاعر، الذي كان يفضل الناس في رأيه وعقله وهمته، وهو الذي يقول: لا تعرف الأخ حتى ترافقه في الحضر، وتزامله في السفر، وفيه يقول الشاعر:

فما كان قائلهم دغفل ولا الحيقطان ولاذو الشنف[٦٦]

ومنهم جليبيب الذي استشهد في غزاة وافتقده الرسول فوجده بين سبعة قد قتلهم ثم قتل، فقال النبي (ص): هذا مني وأنا منه، ثم

---

(٦٣) النقائض ٣٧٢/١.

(٦٤) نفسه ٣٨٢/١، رغبة الآمل للمرصفي ٦٦/٣.

(٦٥) ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢٦١/١.

(٦٦) البيان ٦١/١ دغفل مضروب به المثل في الخطابة وذو الشنف خالد بن سلمة المخزومي من خطباء قريش.

الله (ص). ومنهم فرج الحجام أعتقه جعفر بن سليمان، وكان من أهل العدالة والمقدمين في الشهادة. ومنهم رباح شار الزنجي الذي غلب على الفرات أيام الحجاج. ومن أبناء الزنجيات الذين نزعو إلى الزنج في البسالة والأنفة كما يقول الجاحظ عباس بن مرداس وعبد الله بن خازم السلمي والجحاف بن حكيم. وهم يفخرون بعامر بن فهيرة بدري استشهد يوم بئر معونة فرآه الناس قد رفعه الله بين السماء والأرض فليس له في الأرض قبر[٦٧]. ومنهم عمار بن ياسر وآله، والغداف صاحب عبيد الله بن الحر، لم يكن في الأرض أشد منه، كان يقطع على القافلة، ومثله كعبويه صاحب المغيرة بن الفزر كان مثلا في الشجاعة. ومنهم مزنج الأشرم ظهر أيام قتيبة بن مسلم. ومنهم المغلول وبنوه وهم من الخول ليس في الارض أشرف ولا أثقف ولا أعلم بالبادية منهم. ومنهم أفلح الذي قطع على القوافل بخراسان وحده عشرين عاما، ومنهم كباجل وعكيم الشاعر الحبشي[٦٨]. ومن الذين جاء ذكرهم من أبناء الزنجيات عرار بن عمرو بن شأس القائد الشهير الذي قتل ابن الاشعث، وكان أسود دميما، قال أبوه يخاطب امرأته التي كانت تجفو عرارا:

أرادت عرارا بالهوان ومن يرد ... عرارا لعمري بالهوان فقد ظلم
فإن عرارا إن يكن غير واضح ... فإني أحب الجون والمنكب العمم[٦٩]

ومن مشهوري الطبقة الخامسة من علماء مكة مسلم بن خالد الزنجي كان معاصرا لسفيان بن عيينة وعنه أخذ الإمام الشافعي في نشأته الأولى[٧٠]، واشتهر في مصر يزيد بن حبيب مولى الأزد، كان مفتي

(٦٧) فخر ٦٦.

(٦٨) نفسه ٦٩.

(٦٩) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء ٨٦٤.

(٧٠) أحمد أمين، فجر الإسلام ١٥٤.

أهل مصر، وعنه أخذ الليث بن سعد، وكان يزيد نوبي الأصل أبوه من أهل دنقلة[٧١]. ومن الشعراء بالإضافة الى الحيقطان السابق الذكر سحيم عبد بني الحسحاس، وكان حبشيا معلطا (مشلخا) قبيحا، ونصيب الأكبر، ونصيب الأصغر، وسديف إسماعيل بن ميمون الذي كان السبب في القضاء على بقايا الأمويين حين قال للمنصور:

فضع السيف وارفع السوط حتى   لا ترى فوق ظهرها أمويا

ومنهم زند بن الجون المعروف بأبي دلامة الكوفي، أسود من موالي بني أسد، أدرك آخر بني أمية، ورياح بن سنيح الزنجي مولى بني ناجية وكان فصيحا ناقض جريرا في أمر الزنج[٧٢].

---

(٧١) نفسه ١٩١، أنظر ما كتبه عنه الدكتور عبد المجيد عابدين في « دراسات سودانية ».
(٧٢) المرصفي، رغبة الآمل، ٨٢/٦.

المحتويات

٢ ـ العربية في السودان

كتب أخرى للمؤلف

١ ـــ نشأة الدولة الإسلامية على عهد الرسول ﷺ.
٢ ـــ الإسلام والثورة الحضارية.
٣ ـــ الإسلام والبعث القومي.
٤ ـــ في معركة التراث.
٥ ـــ الرسالة الخاتمة.
٦ ـــ الدين في حياتنا.
٧ ـــ في صحبة الإسلام والقرآن.
٨ ـــ في الطريق إلى الإسلام.
٩ ـــ موسوعة الثقافة الإسلامية للشباب.
١٠ ـــ شعر البصرة في العصر الأموي.
١١ ـــ قاموس اللهجة العامية في السودان.
١٢ ـــ حلفاية الملوك: التاريخ والبشر.
١٣ ـــ كتب المطالعة الأولية بالسودان (بالاشتراك).
١٤ ـــ دراسات في العامية.

المؤلف :

* البروفسير عون الشريف قاسم.
* وُلِد بحلفاية الملوك عام ١٩٣٣ م.
* نال بكالوريوس الآداب من جامعة الخرطوم عام ١٩٥٧ م.
* والماجستير من جامعة لندن ١٩٦٠ م والدكتوراه في الفلسفة من جامعة إدنبرة ١٩٦٧ م.
* درّس بمعهد الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن ١٩٦٠ ـــ ١٩٦١ م، وجامعة الخرطوم ١٩٦١ ـــ ١٩٧١، ١٩٨٢ ـــ ١٩٨٤، ومعهد الخرطوم الدولي ١٩٨٤ ـــ ١٩٨٩ م.
* أستاذ الأدب العربي بجامعة الخرطوم (بروفسير) ١٩٨٢ م.
* رأس تحرير مجلة الدراسات السودانية بجامعة الخرطوم ١٩٦٨ ـــ ١٩٨١ م
* أصبح وزيراً للشئون الدينيّة والأوقاف ورئيساً للمجلس الأعلى للشئون الدينية والأوقاف ١٩٧١ ـــ ١٩٨١.
* رأس مجلس إدارة دار الصحافة للطبع والنشر ١٩٧٧ ـــ ١٩٨٢ م.
* رأس مجلس جامعة أم درمان الإسلامية ١٩٧٦ ـــ ١٩٨٢ م.
* مُنح وسام العلم ١٩٧٩ م.
* رأس تحرير مجلة الوادي (عن دار الصحافة بالسودان ودار روز اليوسف بالقاهرة) ١٩٧٩ ـــ ١٩٨٢ م.
* عُيِّن مديراً لمعهد الخرطوم الدولي للغة العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٨٨ م.

